BM
610
.C5

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 24 1902
THEOLOGICAL SEMINARY.

BM 610 .C5
Zimmermann, Hellmuth.
Elohim

Elohim.

Eine Studie zur israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte

nebst Beitrag zur Religionsphilosophie

und einer Pentateuchtabelle.

Von

Hellmuth Zimmermann,

Dr. phil.

„sive ante sive post Darvinum".
Wellh. Proleg[1]. S. 388 Anm. 2.

Berlin.
Mayer & Müller.
1900.

Elohim.

Eine Studie zur israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte

nebst Beitrag zur Religionsphilosophie

und einer Pentateuchtabelle.

Von

Hellmuth Zimmermann,

Dr. phil.

„sive ante sive post Darvinum".
Wellh. Proleg[1]. S. 388 Anm. 2.

Berlin.
Mayer & Müller.
1900.

Seinem

hochverehrten Lehrer des Arabischen

Herrn Professor Dr. Kessler-Greifswald

in aufrichtiger Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit — das ist jedem, der die Grösse des Problems, welches in dem Thema-Worte liegt, zu würdigen weiss, auf den Ersten Blick klar — sucht eine Hypothese zu rechtfertigen. Manchen macht das vielleicht von vornherein misstrauisch: verrät doch die Aufstellung einer neuen Hypothese sofort die Absicht für etwas bisher anders Verstandenes oder gar Unverstandenes plötzlich eine neue Erklärung zu bringen. — Und nun selbst auf dem Gebiete der alttestamentlichen Gottesoffenbarung!

Freiwillig muss ich auf den Anspruch verzichten, hier zur Erhellung eines göttlichen Inspirationsmysteriums im Sinne jener Theologen traditioneller Richtung beizutragen, wenn ich auch gewöhnt bin, jeden guten Gedanken, der zur Förderung der Wissenschaft und Menschheit beiträgt, einen göttlichen und gottgewirkten zu nennen; das könnte mir denn doch allzusehr dort verübelt werden, wo ein Verständnis der hier geübten kritischen Methode, die in der Bibel als Buch — ganz abgesehen von ihrem religiösen Inhalt und Wert — nichts mehr als eine historische Urkunde zu sehen vermag, von vornherein ausgeschlossen ist.

Ich wende mich daher nur an jene Theologen, welche einen Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft zu machen verstehen. Sie wissen auch, dass Hypothesen notwendige Übel sind, um bisher ungenügend Aufgeklärtes im gegebenen Thatbestande in helleres Licht zu rücken. Sie werden — erwarte ich zuversichtlich — unbefangen genug zu prüfen haben, ob die Hypothese mit dem vorliegenden geschichtlichen Material derart im Einklang steht, dass sie

als eine der Wahrscheinlichkeit am nächsten kommende angesehen werden kann. Dass sie keine „aus der Luft gegriffene“ ist, dürfte der Ernst der Abhandlung verbürgen, dem die volle aus dem Thatbestande selber hervorgegangene Überzeugung des Verfassers zugrunde liegt.

An die radikale Textkritik hat man sich ja zum Teil inkonsequent auch schon auf der Rechten gewöhnt: nun stosse man sich nur nicht an den bisweilen trivialen Erklärungen für die Entstehung von Textänderungen und -Fehlern; empfiehlt sich doch gerade die trivialste und einfachste für eine Zeit, in der noch oft mehr Zufall als Geist bestimmend waren, weit eher als die wahrscheinlichere, denn die geistreichste.

Noch eine Bitte muss ich hinzufügen, bevor das Schriftchen vor die Augen seiner Richter tritt: Es konnte nicht Aufgabe dieser kleinen Studie sein, sämtliche Stellen des A. T.'s zur Besprechung heranzuziehen, an denen sich die verfochtene These mit allen ihren Konsequenzen verwerten und belegen liess. Soweit dies möglich war, ist es natürlich geschehen. Doch mag noch manches übersehen sein, und es muss der alttestamentlichen Textkritik und Exegese jedes einzelnen Theologen überlassen bleiben, hier weiter zu arbeiten.

Was Berichtigungen und Verbesserungen anbetrifft, so schenke ich Freunden wie Gegnern meiner Arbeit jederzeit dankbar williges Gehör.

Berlin, im März 1900.

Dr. Hellmuth Zimmermann.

Inhalt

(mit Angabe der Seitenzahlen).

Seite

I. Das Problem: „Elohim“ — „Gott“ — „Götter“ 1

A. II. Das archaïstische „ilahin“ und die religionsgeschichtliche Entwickelung der Semiten . . . . . 2—20

1. Der semitische Totalitätspluralis 3
2. ilahin — ilâh — êl 4
3. Semitischer Monismus 6
4. Voranimistischer Monismus: religionsphilosophischer Exkurs 8
5. Israels religiöse Anfänge 10

III. Der archaïstische Gebrauch von „Elohim“ im Hebräischen . . 16

B. Die Elohistenschule . . . . . 20—61

IV. Radikal-elohistische Redaktion . . . . . 20—31

1. Zeit und Tendenz im allgemeinen 21
2. Der Elohist im Hexateuch 22
3. Der Elohimpsalter 29

V. Elohistische Redaktion . . . . . 31—54

1. Zeit und Art 31
2. In Gen.-Num. 32
3. Im Deuteronomium 36
4. Im Buche Josua 39
5. Im Buch der Richter 41
6. In den Büchern Samuelis und Könige 42
7. In den Prophetenbüchern 47
8. Im Psalter 49
9. Der aus der Untersuchung sich ergebende Schluss auf die genauere Zeit der Elohistenschule 52
10. Die älteren der übrigen Hagiographen 53

VI. Die nachelohistische Zeit und Redaktion 54

1. Die übrigen jüngeren Hagiographen: Cohelet, Esther und Daniel 54
2. Zeit und Art der nachelohistischen Redaktion 55
3. Der Chroniker und die Bücher Esrah, Nehemia, Chronika 56

4. Nachelohistische Stellen in Gen.-Num. 57
5. „ „ im Deuteronomium 58
6. „ „ in den übrigen Schriften . . . 60

C. Schluss.

VII. Rückblick und Resultat . . . . . 62—69
1. Zeit der Kanonentstehung 62
2. Kurze Geschichte des Begriffes Elohim 66
3. Erklärung für die Entstehung der Elohistenschule und ihre religions- und weltgeschichtliche Bedeutung . . 67
4. Chronologie der Entstehung des Hexateuch 70

D. Anhang: . . . . . 72—80
Tabellarisch dargestellte Analyse des Pentateuchs nach alten, neuen und eignen Untersuchungen mit Verwertung der Ergebnisse vorliegender Studie.

I. Das Problem.

Von jeher hat man bei der Lektüre der althebräischen Schriften vor der Thatsache gestanden, dass das Wort אלהים sowohl den einen heiligen Gott als auch die fremden Götzen bezeichnete.

Wenn man berücksichtigt, wie besorgt der spätere Jude um die unantastbare Heiligkeit seines Gottes und des göttlichen Namens war, so erklären sich zwar leicht dogmatische und tendentiöse Korrekturen, wie sie Geiger a. a. O. für zahlreiche Stellen des Alten Testamentes, an denen von Elohim etwas Unziemliches oder von heidnischen Göttern Anerkennendes ausgesagt schien, nachweisen zu können glaubt[1]), doch erscheint dabei nur noch unbegreiflicher, wie dieser sonderbare Gebrauch, der trotz aller Korrekturen und Deutungen noch deutlich genug hervortritt und der selbst den Juden nachher Schwierigkeiten macht, in die hebräischen Schriften hat kommen können. Die Vermutung liegt nahe, dass es überhaupt niemals ein Sprachgebrauch gewesen ist, der אלהים als Namen des heiligen einzigen Gottes und als Gattungswort zu gleicher Zeit verwandte, dass hier vielmehr nur zwei zeitlich auseinander liegende Bräuche in den aus den verschiedensten Zeiten herrührenden und noch dazu wahrscheinlich erst ganz spät, als die Sprache kaum noch eine lebende war (s. u.), zum Kanon zusammengestellten Schriften schliesslich sich zusammengefunden haben.

Zur Lösung des Problems ist schon mancher Beitrag geliefert worden, jedoch ohne dass man zu einem allgemein befriedigenden Resultat zu gelangen vermochte. Herm.

[1]) Kritik s. unten S. 46/47 Anm. 1.

Schultz in seiner Alttestamentl. Theologie war vielleicht auf dem richtigsten Wege, die Geschichte des Begriffes „Elohim“ zu erklären: „als eigentlicher Personname für den Gott Israels ist das Wort in sehr später Zeit von einer ängstlich werdenden Frömmigkeit gebraucht“ (V. Aufl. S. 405), und schliesslich scheitert er — wenn auch nur in einer Anmerkung (ebendort Anm. 9) — doch an der althergebrachten Vorstellung vom „Elohisten“ im Hexateuch: „Wenn hier nicht besondere Redaktionsverhältnisse vorliegen, müsste diese Thatsache das oben ausgesprochene Urteil beschränken.“ Es scheinen also hier, wie so oft, falsche Voraussetzungen zu sein, die eine endgiltige Lösung der Frage verhindern! Vorliegende Studie will von neuem versuchen, einiges Licht auf die schwierige Frage zu werfen, die für die israelitische Religionsgeschichte von so grosser Bedeutung ist.

A.

II. Das archaïstische „ilahin“ und die religionsgeschichtliche Entwickelung der Semiten.

Es ist interessant, wie das Wort „Elohim“ geradezu ein Spielball der Kritik gewesen ist, verwertet sowohl auf der äussersten Rechten, wie auf der äussersten Linken. Jene sucht aus dem „Pluralis majestatis“ den uralten Monotheïsmus von „Abraham“ her — oder gar von Anbeginn der Welt — als erwiesen darzustellen, indem schon so früh im israelitischen „Elohim“ die Vorstellung der Zusammenfassung aller göttlichen Mächte zu einer einzigen sich vollzogen habe (Kittel in PRE. 3. Aufl. „Elohim“ u. a.), — ja es gab einige Gelehrte, welche hiermit die Dreieinigkeitsvorstellung von Gott schon im A. T. ausgesprochen finden wollten; — diese sieht in „Elohim“ den deutlichen Beweis eines altisraelitischen Polytheïsmus. (Baudissin, Meyer, H. Schultz, Kuenen, Stade, Pfleiderer u. a.). Und schliesslich stehen beide An-

schauungen auf völlig schiefer Grundlage, auf die man nicht geraten wäre, hätte man aus den i. J. 1846 erschienenen „Abhandlungen zur hebr. Grammatik“ von Prof. Dr. Franz Eduard Dietrich-Marburg die gehörigen Konsequenzen gezogen[1]). Denn hier wird auf das nachdrücklichste die Eigentümlichkeit aller semitischen Sprachen beleuchtet, „zunächst nicht die Grösse der Mehrheit, sondern die Grösse des Totaleindrucks durch die Form auszuprägen, welche erst die nachherfolgende Prosa für numerische, auf getrennter Individuenmehrheit beruhende Grösse erweiterte“ (Dietr. S. 29) weshalb auch „der hebräische Plural enthält die Anschauung der Totalität“ (S. 12). Zahlreiche Belege aus der Prosa, wie auch besonders aus der Poesie, die, wie vieles, so auch diese Eigentümlichkeit am längsten bewahrte, vermögen diesen Satz zu stützen, und sind ausführlich bei Dietrich (S. 45 ff.) zu finden. Als Konsequenz ergiebt sich dann: die Reflexion auf das Einzelne ist in אדנים בעלים so wenig zu denken, als in שמים מים und andern alten Pluralformen“; אלהים nun ist nicht „„Mächte““, „„Mächtigkeiten““, sondern „„Macht““ mit der Vorstellung der Grösse und Totalität: die Allmacht, daher Gottheit[2]).“ „Dieser Plural ist also so wenig als der in ארנים ein rein majestätischer, sondern, wie in שמים die (grosse) Höhe, ein archaïstischer auf Zusammenfassung zu einer Totalität, zu einem höheren Abstraktum beruhender“ (D. S. 45). Dietrich führt dabei, wie Ewald, Stade u. a., „Elohim“ auf dieselbe Grundbedeutung die אל eignet, zurück: Macht, Kraft (לְאֵל יָדִי Gen. 31, 29 u. a.) und Nestle's Hypothese, „Elohim“ sei der Pluralis zu

---

[1]) Vergl. auch Meier: Pluralis 1846. Ed. König teilt danach die betr. hebr. Plurale ein in Extensitäts- und Potenzierungsplurale. a. a. O. S. 193 ff.

[2]) Die alte Redensart אלהים ואנשים (Jud IX, 9. 13. Gen. 32, 29 u. a. vgl. ψ 9, 20. 10, 18. 90, 3.) ist also nicht zu übersetzen: „Götter und Menschen“, und für urspr. polytheistisch zu erklären, sondern: „Gottheit u. Menschheit!“ Über die ebenso archaïstischen Plurale der Prädikate dabei s. u. Anm. 1 S. 46/47.

„El“ scheint von neuem Berücksichtigung zu verdienen, „zumal das Zusammenstimmen aramäischer und arabischer Formen die um „h“ vermehrten Plurale als ursemitisch erweist (Nöldeke a. a. O. 1882, S. 1188). Nöldeke glaubt allerdings die Hypothese bestreiten zu müssen, freilich ohne wirklich entscheidende — wie er selbst zugiebt — Gegengründe vorzubringen; ein Haupteinwand, dass אלהים oder eine ihm genau entsprechende Form müsste schon im Ursemitischen von אל gebildet sein und schon da einen sekundären Singular אלה ilâh (od. ähnlich) erzeugt haben, der dann im Hebräischen wieder ziemlich vergessen, im Aramäischen und Arabischen aber zur Herrschaft gelangt wäre“, erledigt sich sogleich mit der Annahme des hohen ursemitischen Alters des archaistischen „Elohim“, oder richtiger wie noch arabisch, „ilahin“, von dem dann allerdings die sekundäre Bildung des Singularis אלה ilâh sehr wohl denkbar ist, die in den übrigen semitischen Dialekten herrschend wurde, während sie im Hebräischen sich nicht zu behaupten vermochte. Freilich wird nun mit der althergebrachten Anschauung, אלה „die künstliche Rückbildung aus אלהים“ sei ganz jungen Datums, „geprägt um die Einheit des Gottes Israels zu betonen“ (Baethgen a. a. O. S. 298, Anm.), zu brechen sein! Dass diese Gottesbezeichnung nur in poetischen Stücken des A. T.'s uns erhalten ist, erklärt sich leicht — angenommen sie sei ursprünglich die übliche auch im Hebräischen gewesen — aus der Unmöglichkeit des Vers- bezw. Tonmasses wegen hier eine Änderung vorzunehmen (zum Plur. Elohim), die in (ur)alter Prosa, — wenn solche überhaupt vorläge — sich so leicht vollziehen liess. Wo in jüngerer Poesie אלה wirklich poetisch verwandt ist, da ist es, wie El, als nomen proprium für Jahve gebraucht z. B. im Hiob, ψ 139 u. a., während es sonst (Dt. 32. Jes. 44, 8. ψψ 14. 18. 50. u. a.) in seiner ursprünglichen appellativischen Bedeutung erscheint. Auch im Buche Daniel bezeichnet es, wie Baethgen zugeben muss, ausschliesslich die falsche Gottheit des Antiochus Epiphanes, also grade das Gegenteil von der „Einheit des Gottes Israels“. Diese hatte man sich

ausserdem in damaliger Zeit längst gewöhnt mit „Elohim“ auszudrücken, neben dem, wie Baudissin (a. a. O. I S. 57, Anm.) richtig bemerkt — allerdings ohne weitere Konsequenzen daraus zu ziehen und in anderm Zusammenhang — dann ein neu„geprägter“ Singularis völlig überflüssig war.

Ist also gegen ein uraltes von ilahin abgeleitetes ilâh nichts einzuwenden[1]), so erhebt sich gegen die Ableitung des ilahin von êl auf Grund der Nestle'schen Hypothese doch eine Schwierigkeit. Denn wir sahen, ilahin ist älter als êl, so dass solche Ableitung dem Gang der Thatsachen nicht entsprechen kann. Diesem mögen wir daher wohl näher kommen, wenn wir ilahin mit Fleischer (Del. Gen.) und König neben das arabische أَلِهَ (= ängstlich Zuflucht suchen) stellen, und êl mit dem arabischen أَوَّلُ (erster) vergleichen: dann ergiebt sich, dass das archaistische ilahin religiöser Ausdruck einer Empfindung der Furcht und Scheu war, êl aber völlig unabhängig davon erst später daneben aufgetretener Ausdruck einer schon mehr henotheïstischen Zeit, mit dem man die Hauptgottheit als erste und mächtigste bezeichnete[2]).

---

[1]) Es wäre hiermit die sekundäre Ableitung der Singularform von der Pluralform behauptet. Es drängt sich die Frage auf, ob überhaupt im Semitischen, wenn ursprünglich alle alten Pluralia hier Intensivformen waren, ihnen gegenüber alle Singularia sekundär sind? Und wirklich scheint der besterhaltene semitische Dialekt, das Arabische, diese Vermutung durchaus zu bestätigen. Denn dass hier das kurze „un“ des Sing. blosse Verkürzung des langen „ūna“ sein kann, ist kaum zu bezweifeln.

[2]) In keinem semitischen Volke lässt sich mit Sicherheit ein Einzelgott namens „El“ nachweisen! Vielmehr überall, wo es scheinbar der Fall ist, lässt sich wahrscheinlich machen, dass damit nur das Appellativum für den bestimmten sonst anders benannten Hauptgott gebraucht ist. Ein genauer Vergleich des Gebrauchs von „El“ im A. T. kommt zu dem Resultat, welches auch Wellh. in Skitzz. III, 185 feststellt, freilich von Baethgen ohne zureichenden Grund bestritten wird, dass אֵל ursprünglich und lange nichts weiter als besonderer Titel der Haupt- und Namensgottheit war, vergl. Jes. 43,12, Jes. 44,9. 46,6. ψ 44. ψ 81. אֵל זָר. Ez. 28, 2 „ein El bin ich“ (nicht blos ein Elohim, geschweige denn ein אִישׁ). Erst später, als es für Israeliten keinen anderes El mehr gab, als El Jahve,

Wir können also mit gutem Gewissen das Resultat von Nöldekes Untersuchung (a. a. O. S. 1192, Schlusssatz) anerkennen, „dass sowohl êl wie ilâh schon vor der Trennung der semitischen Völker neben einander bestanden haben“; indem wir für ilâh den archaïstischen Pluralis ilahin setzen und die Einschränkung machen, dass der Singularis ilah erst allgemein üblich werden konnte, nachdem man sich genötigt sah, ilahin für eine Mehrzahl von Göttern zu gebrauchen, denen gegenüber die Prägung des Singularis ilâh zur Bezeichnung eines dieser Götter sich dann von selbst vollzog.

Wir haben also, um es nochmals klar festzustellen, in ursemitischer Zeit, ganz wie es Renan mit seinem „le désert est le monothéisme“ übertrieben ausgedrückt hat, wie es Dietrich aus der „Lebhaftigkeit der Anschauung des Allgemeinen, die im Innersten des orientalischen Geistes begründet ist“ (S. 5 f.) zu erklären versucht, die Thatsache, die Baethgen als „Monismus“ bezeichnet, dass ein übermenschliches göttliches Etwas, ein ilahin[1]) empfunden wurde[2]).

---

konnte auch El fast als nomen proprium verwandt werden: DtJes. 40,18. 43,16 und in der Poesie wie אֱלֹהַּ geradezu n. p. b. Hiob. ψ 104. ψ 106. Noch später, als „Elohim“ n. p. war, blieb אֵל Appellativum in der allgemeinen Bedeutung, die vorher „Elohim“ eignete: ψ 44. 81 אֱלֹוֵּר Götter אלים ψ 29,1, 89,7 u. a.

[1]) τὸ „θεῖον“ auch in der Profangräcität häufig, „wenn man von der Macht der Götter spricht, ohne einen bestimmten Gott nennen zu können oder zu wollen“ (Pape). Auch die LXX übersetzen bisweilen so elohim: Ex. 31,3. 35,31. Prov. 2,17 (Hiob 27,3 = Eloach; 33,4 = El) sonst noch Sir. 6,35. II. Makk. 3,29. 4,17. 9,11. III. Makk. 7,11. IV. Makk. I, 16 u. a. im Arabischen entspräche dem elohim also الٰهِيَّة aber nicht = الله.

[2]) Auch allein so mit den Ergebnissen der Erkenntnistheorie und Logik im Einklang, insofern als nicht Begriff sondern Urteil, nicht Wort sondern Satz, nicht chaotisches Nebeneinander sondern Einheit zeitlich eher ist. Näheres über die Möglichkeit eines voranimistischen Urmonismus mag der religionsphilosophische Exkurs darthun (s. u.). Es wird mit Unrecht von verschiedenen Seiten gegen eine solche Anschauung polemisiert. Hat man sich doch zu vergegenwärtigen, dass

Die Empfindung dieses zunächst unpersönlichen göttlichen veranlasste, sobald nicht eine überwältigende Mannigfaltigkeit von Naturerscheinungen gleich die Vorstellung vieler verschiedener Gottheiten aufkommen liess, natürlicher Weise sofort die Verehrung eines persönlichen êl oder ilah, eine Verehrung, die man sich so naiv sinnlich wie nur möglich und allein denkbar für den Naturmenschen vorzustellen hat. Die gleich êl uralten Gottesbezeichnungen צוּר (ψ 18, 32 u. a.) und שֵׁד (Dämon) (Kerber S. 25 ff.) sagen in dieser Hinsicht genug. Die verschiedenartige Verehrung des ilahin (θεῖον) als baal, zur, melech, sched, war aber Grund genug, dass sich bald die Verehrung zahlreicher verschiedener Stammgottheiten (êlim) herausbildete, je nach den besonderen Stämmen, die sich nach und nach zusammenfanden. Man erreichte damit die Stufe des Henotheïsmus (Monolatrie). Jeder Stamm hielt seinen einen Gott natürlich für den mächtigsten und grössten, für êl; die Entscheidung musste der Krieg und überhaupt das Schicksal und die Stärke des Stammes bringen, und oft genug fanden schliesslich andere êlim fremder Stämme Verehrung, je nachdem ihre Grösse und Macht offenbar geworden war. Dieser Schritt vom Henotheïsmus zum Polytheïsmus, eventuell auch zum Monar-

---

Empfindung eines übermenschlichen Willens noch lange nicht gleichbedeutend ist mit Glaube an einen einzigen allmächtigen Gott. Letzteres ist allerdings erst „das Resultat einer schon fortgeschrittenen Kenntnis der Natur und Welt, des entwickelten Denkens und feineren Religionsgefühls“ (Kerber); aber auch der Polytheismus die Anerkennung verschiedener Kräfte, die Gutes und Böses veranlassen, kann erst Resultat einer tieferen Kenntnis der Natur sein. Naturgemäss und psychologisch kann das erste nur gewesen sein, — nimmt man überhaupt eine Entwickelung des menschlichen Denkens und Bewusstseins an, — die dunkle Empfindung einer übermenschlichen Kraft, — Max Müllers „perception of the infinite“ —, von der das fortgeschrittenere Denken erst auf verschiedene zu schliessen vermochte. Baethgen a. a. O. S. 284 verbindet „Monismus“ mit El, doch scheint mir el von vornherein zu konkreten Hintergrund zu zeigen, als dass es gegenüber dem halb unbewusst zu empfindenden ilahin nicht als das sekundäre anzunehmen wäre (s. o.). Treffend sagt Max Müller i. Essays 1869 „Nie hätte der menschliche Geist den Begriff von Göttern erfasst, wenn er nicht vorher den Begriff von Gott erfasst hätte.“

chismus (Siebeck Religionsphilos. S. 73 f.) war nicht mehr gross. Baethgen a. a. O. hat es treffend gezeigt, eine wie natürliche Entwickelung ihn zu stande brachte[1]).

Religionsphilosophischer Exkurs.

Dies Bild von dem Verlauf der religiösen Entwickelung der Semiten dürfte dem thatsächlichen Geschichtsgange am meisten entsprechen; und ausserdem nicht nur für die Semiten, sondern auch im Grossen und Ganzen für alle übrigen Menschheitsracen gelten. Denn alle — einen einzigen erwachsenen Menschen, oder ein einziges Menschenpaar hat es nie gegeben, ebensowenig wie es einen einzigen isolirten Pflanzenkeim jemals gegeben haben kann: Die Gesamtheit der Natur zeitigt auch sofort eine Gesamtheit von Früchten — haben ein dem Embryostadium folgendes Kindheitsstadium durchgemacht, in welchem eine Anzahl unklarer Eindrücke überall die dunkle Empfindung von etwas Überlegenem, Höherem, Übersinnlichem, vor dem man sich beugt, von dem man abhängig ist, und das man scheut, zeitigte d. h. den Monismus: „die Religion“ überhaupt, als den grundlegenden Keim zu jeder späteren. Kam dann das entwickeltere menschliche Bewusstsein zu klarer Erkenntnis der Eindrücke, wurden die unbestimmten Empfindungen, oder psychologisch richtiger ausgedrückt: die nur erst mit unbestimmtem Raumbewusstsein auftretenden Empfindungen[2]) (vergl. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie S. 233) deutlichere Wahrnehmungen: Empfindungen mit einfach bestimmtem Raumbewusstsein, so erreichte man die Religionsstufe des Animismus mit ihrer naiven Vermenschlichung[3]) sämtlicher unterschiedenen

[1]) Vergl. auch Siebeck a. a. O. S. 75/76 bes. für das lange Bestehen und die Befestigung des Polytheismus!

[2]) Empfindung ohne Raumbewusstsein ist ein leeres Wort!

[3]) Hierzu bildet der Fêtischismus die natürliche Entartung wie sie auf jeder entwickelteren Religionsstufe eintritt vermöge der Fähigkeit der menschl. Seele über die Empfindung mit einfach bestimmtem Raumbewusstsein hinaus auch Empfindung mit vollbestimmtem oder dreidimensionalem Raumbewusstsein zu haben und zu bethätigen, was freilich

Naturerscheinungen, die sich dem Blicke boten. Von der monistischen Stufe her hatte man aber schon das religiöse Bewusstsein mitgebracht als die Empfindung übermenschlicher Macht ausserhalb des Bereiches des menschlichen Willens, und dies musste notwendiger Weise dazu führen, in den gewaltigsten Naturerscheinungen mehr als Menschen, also Götter zu erkennen, die freilich im übrigen durchaus menschlich vorgestellt wurden. Je grösser die Mannigfaltigkeit der Natur, je klarer die Erkenntnis derselben, um so grösser war auch die Zahl der geglaubten Götter, um so vollkommener gleich ein anfänglicher Polytheïsmus. Wo beides nur im Minimum vorhanden war, wo eine eintönige Wüstennatur schon an sich wenig Anhaltspunkte für animistische Neigungen geschweige denn zahlreiche gewaltige Naturerscheinungen für Vergötterung bot, wo ausserdem und zum Teil infolgedessen die gesamte Entwickelung des Bewusstseins nur langsamen Schrittes vor sich ging, blieb es lange beim Monismus, kam es langsam zum Henotheïsmus und erst schliesslich zum Polytheïsmus, dem noch als Monarchismus das henotheïstische Element anhaftete. Wie langsam unter solchen Umständen die Entwickelung auch der Kultur — ganz abgesehen von der ihr parallel gehenden Religion — sich vollziehen konnte, zeigt deutlich das Beispiel der Araber, die zu Muhammeds Zeiten 650 p. Chr. noch ungefähr auf derselben Stufe standen, auf der israelitische Stämme vielleicht zur sogenannten Zeit der Richter ca. 1000 a. Chr. zu denken sind. Jedenfalls darf es nicht wundernehmen, wenn noch in spätesten Zeiten bei derartigen Völkern Merkmale auftreten, zu denen nirgends sonst eine Analogie mehr zu finden ist, und die nur als durch die Jahrtausende mitgenommene Erbstücke eventuell in neuem Anstrich erklärlich sind, wie z. B. die Totalitätsplurale der Semiten und das monistische „Elohim“ der Hebräer!

---

gegenüber dem nur zu glaubenden und nicht zu wissenden übersinnlichen Göttlichen ein Unding sein und bleiben muss.

Die Hebräer, oder wie sie sich selbst jedenfalls seit der Einigung verschiedener verwandter Stämme unter Davids Scepter nannten, „die Söhne Israels[1])“, waren auch Semiten, und für ihre religiöse Entwickelung den oben geschilderten Gang gleichfalls anzunehmen, hindern nicht die uns überlieferten geschichtlichen Urkunden des Alten Testaments. Im Gegenteil: jene bestätigen höchstens unsere Anschauung! Und doch ist es Thatsache, dass aus Israel grade im Gegensatze zur religiösen Entwickelung der andern Semiten, die überall im Polytheïsmus endete, das erste wahrhaft monotheïstische Volk — der Juden — erstand! Diese Thatsache lässt sich daher auf nichts andres, als auf wohl verständliche göttliche Offenbarung[2]) im Sinne offenbar deutlicher göttlicher Fügung zurückführen[3]). Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, wann zuerst der göttliche Wille diesbezüglich bestimmend eingegriffen hat und hat eingreifen können[4]), ob schon zur mythischen Zeit eines Abraham oder zu der genug durch den berühmten und Autorität beanspruchenden Namen gekennzeichneten Zeit des Mose. Während für erstere Annahme nichts spricht, deutet auf letztere alles hin, und sicherlich

---

[1]) Erst noch später seit J_2 (E) und Dt. etwa wird kurz „Volk, Haus Israel“ oder „Israel“ gebräuchlich!

[2]) Nicht geheimnisvoller, übernatürlicher und äusserlicher zu denken, als es Popper a. a. O. S. 8 ausdrückt: „Wenn wir das fromme Verhalten des Menschen zu Gott Religion nennen, so erscheint das entsprechende Verhalten Gottes zum Menschen seinerseits als Offenbarung“! u. S. 11: „eine neue mächtige Anregung des relig. Gefühls, die auf göttlicher Einwirkung beruht, und durch die von jeher jeder grosse Fortschritt des relig. Lebens bewirkt worden ist.“

[3]) Auch Kuenen u. a. kommen nicht um die Annahme eines besonderen frühzeitigen „moral god's“ der Israeliten herum. (Kuenen Jahveh and the „other gods“ in The Theologual Review 54 (1876) vergl. auch Kerber a. a. O. S. 20.

[4]) Giebt es einen Gott über und in der Welt, so hat er auch freien Willen, mit ihr zu schalten! Wird doch nicht einmal des Menschen Wille von aussen sondern nur von seinem eigenen Bewusstsein, dessen ursächliche Bestimmtheit er ist — s. Rehmke a. a. O. S. 430 ff. — bedingt!

bedurfte es blos eines einzigen göttlichen Willensaktes als Anstoss, um die geplante Weiterentwickelung in die Wege zu leiten. Am Horeb[1]) im midianitischen[2]) Lande des El Jahve

[1]) Angesichts der beiden ganz verschiedenen Namen „Horeb“ und „Sinai“ vermute ich, dass „Horeb“ der einzige und allein richtige Name des „Gottesberges“ in der Südspitze der arab. Halbinsel gewesen ist, und dieser der Berg der Gesetzgebung. „Sinai“ ist der ganz andere Berg im edomitischen Gebirge Seïr (Deut 33), den erst die spätere Zeit zum Gesetzesberge stempelte, als man des weit entfernten Horeb Lage nicht mehr kannte; Horeb blieb dann blos altpoetischer Name für Sinai (Mal. 3_{22}.) Der Name „Sinai“ im Deborahliede möchte dagegen sprechen! Doch erscheinen gerade die Verse 2—11 mit ihrer deutlichen Auffassung von „Israel“ als Gesamtheit als eine viel später vorangestellte Einleitung. — Auch Deut 33 kennt nur den Sinai im Seirgebirge als Gesetzesberg! Wellh. (wie Graf u. a.) hält diese Dichtung zwar für alt nordisraelitisch, indem er V. 7. so auffasst, als bitte ein dem Nordreich angehöriger Dichter Jahve darum, Judas Stimme zu erhören und es wieder mit dem Nordreich zu vereinigen. (Wellh. Proleg[1] S. 296 f: „Höre Jahve die Stimme Judas und bringe ihn zurück zu seinem Volke“.) Doch gegen diese Auffassung spricht verschiedenes: erstens: der Dichter müsste eine recht wunderbare Geschichtsauffassung gehabt haben, dass er das Nordreich — wenn es auch das grössere war — für das legitime hielt, obwohl im Südreich das legitime Königsgeschlecht herrschte. (vergl. Ez. 37,19.) Zweitens ist es allerdings sehr „sonderbar“, dass Juda selber nach einer „Wiedervereinigung“ mit dem treulosen Nordreich gestrebt haben sollte in dem Sinne einer Zurückführung „zu seinem Volke“. Das „Ganze, nach dem der Teil strebt“, ist das Nordreich dem Südreich gegenüber auch nicht! Drittens heisst das Hif v. בּוֹא nie „wiederzurückbringen“, sondern einfach „bringen“, „kommen lassen“; und so ergiebt sich denn als die einzig mögliche Übersetzung: „lass ihn zu seinem Volke kommen“! und wen? — den ersehnten Davidskönig aus Juda, der die Ordnung und den Glanz des Reiches wiederherstellen soll! Das meinte der Verfasser, der sicher kein Angehöriger des Nordreichs, sondern wie auch die ziemlich späte Sprache und manches andere (V. 19 Berg Zion, zu dem die Heiden eingeladen werden) verrät, jedenfalls der um die Zeit des Exils die dritte Auflage des Deuteron's herausgebende Deuteronomist ($Dt._3$) ist. Der archäistische Eindruck, den das ganze c 33 macht, beruht auf der Abhängigkeit von Gen 49 (J_1). So ist auch hier der Name „Sinai“ nachweislich in später Zeit gebraucht. Sonst kommt er nur noch in P und E (s. Exod. 34,18) vor, während J_1 und Urdeuteronomium, (das sich deutlich damit den Schein des Alters geben will) noch den Namen Horeb gebrauchen: J_1 Exod. 3,1 [nicht E, denn „har ha Elohim“ heisst „der Gottesberg“ und ist nicht elohistisch. „Jithro“ ist nicht der elohistische Name für „Reguel“

wird sich der Gott und Vater der Menschheit dem Mose und

---

des J_1 (s. nächste Anm.)] Exod. 17,6 J_1 (fragmentar entstellt) auch Exod. 33, 6 Horeb J_1. Wo „Sinai" im J_1-Text steht, ist es von E dort eingedrungen und rührt vom Redaktor (DtER) her. [vergleiche im übrigen die Pentateuchtabelle]. — Mit dieser ganzen Frage hängt auch eine andere von Wellh. (Proleg[1] S 363 ff) vertretene Ansicht zusammen, die ich hier nicht unerwähnt lassen darf, zumal sie manche Vertreter gefunden hat. Es ist die, dass die aus Ägypten kommenden Stämme überhaupt nicht zum Horeb dem Gottesberg nach der Vorerzählung gegangen seien, sondern gleich nach Qadesch um sich dort 40 Jahre aufzuhalten! Es ist nicht zu leugnen, dass der vorliegende Text leicht auf diese Vermutung führen kann. Doch die historische Wahrscheinlichkeit ist ganz dagegen, und wenn sich ein anderer Ausweg finden lässt, muss jene Anschauung entschieden aufgegeben werden. Ein solcher bietet sich aber durch die oben entwickelte Ansicht vom Sinai und Horeb. Nehmen wir an, Ji habe von Anfang an erzählt, wie Mose die Israeliten, wie es ganz natürlich war, zunächst zum Horeb, dem Sitz Jahves, geführt hat über die Stationen Mara, Elim (Massa und Meriba) Rephidim mit den verschiedenen Zwischenfällen, wie dort das Zweitafelgesetz und die Lade als Behälter für die Horeberde, ohne die Jahve nicht mitziehen konnte, gestiftet wurde, darauf eine langjährige Wüstenexistenz kreuz und quer in der Gegend nach einem vergeblichen Durchbruchsversuch in die Ebene, schliesslich Ankunft in Qadesch und erneuter Versuch. In späterer Zeit wurde der Sinai im Gebirge Seïr für den Gesetzesberg gehalten! Da musste natürlich das ganze Geschichtsbild ein anderes werden, wie es dann E. dargestellt haben wird. Die Ereignisse, die bei J_1 vor die Horebgesetzgebung fielen, mussten jetzt vor einer ersten Ankunft in Qadesch geschildert werden, da Qadesch der Lage nach vor dem Sinai erreicht wurde: dann Gesetzgebung am Sinai. 40 Jahre Wüstenwanderung und zweiter Aufenthalt in Qadesch. Daher muss der Midianiter Jithro in E aus weiter Ferne zu Mose kommen, da nur der Horeb im midianitischen Gebiete, nicht aber der Sinai lag. Daher Geschichten, die in J_1 nach der Gesetzgebung kurz vor Qadesch (Nu. XI) vorfielen, in E. und P. vor derselben erzählt werden (Exod. XVI Manna. Wachteln) und in unserem zusammengeflickten Text in grosser Verwirrung doppelt. Auf die vielen einzelnen Züge, die ihre treffliche Erklärung bei dieser Annahme finden, ist hier leider nicht der Ort, des Ausführlicheren einzugehen. Nur meinem Bedenken gegen Wellhs nirgends zu belegende Annahme vom allgemein hebräisch-kainitischen Sinai möchte ich noch Ausdruck geben.

[2]) Vergl. Exod. II, 16, Jud. I, 16, IV, 11. Schon v. d. Alm, Tiele und Stade haben aus diesen Stellen geschlossen, dass Jahve ursprünglich Name des Midianitergottes gewesen sei. I. Chr. 4, 10 berichtet, dass der in Juda sich ansiedelnde Qeniter Jabez den Gott Israels, d. h. Jahve, angerufen habe. Qeniter sind aber Abkömmlinge der Midianiter, wie sich aus

damit zugleich der ganzen Menschheit deutlich offenbart (deutlich bethätigt) haben, um fernerhin, wie vorher nur indirekt, aber fortan für Menschen ebenso deutlich durch seine väterliche Leitung des Menschengeschlechts sich kund zu thun. Unter dem Namen Jahve[1]) stellt daher Mose seinen

---

den miteinander verglichenen Stellen Nu. X, 29, Iud. I, 16, IV, 11 ergiebt. Denn die vier Namen Jithro, Reguel, Chobab, Qeni sind nicht zu identifizieren, wie die spätere Tradition es liebte — welche in Exod. II, 18 „Reguel" an den Rand schreibt und in LXX den Qeni Iud. I, 16 nach Cod. B als Jithro und in Cod. Alex. als Chobab deutet —. Überhaupt ist von zwei verschiedenen Namen stets auch auf zwei verschiedene Begriffe zu schliessen! — Wenn sowohl Jithro (Exod. III, 1 u. a.), als auch Reguel (Nu. X, 29), als auch Chobab (Iud. IV, 11), als auch Qeni (Iud. I, 16) חתן Mose's genannt wird, so besagt das nichts weiter, als dass alle diese Männer im Verwandtschaftsverhältnis der Verschwägerung zu Mose standen, dass Jithro sein Schwiegervater war (Exod. III, 1) Reguel, dessen Sohn, sein Schwager, Chobab, Sohn Reguels (Nu. X, 29), sein Schwagersohn, und dessen Sohn Qeni war, von dem die Qeniter und als ihre Abzweigung Cheber (Jud. 4, 11 abstammen. q. e. d.

[1]) Weil im Lande, in dem Jahve als El verehrt wurde, Gott dem Mose erscheint, wird für Mose jetzt Jahve der grosse und grösste El, gemäss der alten Vorstellung, jedes Land (Volk-Stamm) hat seinen bes. El und jeder El seinen bes. Stammsitz (vergl. II Reg. V, 17, I Sam. XXVI, 11, Ruth. I, 15, II, 12, Ez. 36, 20, 21, Jer. XVI, 13). Wenn Mose Jahve als den „El der Väter" verkündet, ist nicht gesagt, dass dieser schon früher „Jahve" hiess und war. Im Gegenteil wäre der Zusatz „Gott der Väter" dann völlig überflüssig! Der Bericht des Priesterkodex Exod. VI, 3 kann daher recht wohl als ein Stück seiner „archaïstischen Gelehrsamkeit" (Wellh. Prol. S. 357 Anm.) angesehen werden, ebenso wie Schaddaj (Schedi) u. a. m. Dass „wegen der Correlation zwischen Jahve dem Gotte Israels und Israel dem Volke Jahves" die späte „Theorie" der erst mosaischen Herkunft des Namens Jahve „sehr nahe liegt" (Wellh. Prol. S. 359), sehe ich nicht ein. Viel näher hätte dann sicher die Theorie gelegen, dass die Gottheit sich schon bei der Umtaufung des Jakob zu Israel als Jahve offenbarte! Die Vorstellung des P. traut im Grunde durchaus nicht zu „Widersinniges" dem Mose zu, wenn er als den Gott der Väter Jahve angiebt. Dem Volke konnte inzwischen längst der besondere Name des Gottes ihrer Väter — wenn es überhaupt solchen vorher gekannt und gehabt hat, scheinen ja doch die Appellative El, Melech, Baal u. a. oft allein Gottesbezeichnungen gewesen zu sein — in Aegypten entschwunden sein. Für das Interesse des Volkes genügte die Bezeichnung „Gott der Väter!" Ob dieser „Jahve" war, musste die Probe ergeben, konnte aber um so möglicher erscheinen.

in Aegypten geknechteten Stammesgenossen den El ihrer Väter vor, und als Jahve bestätigt Gott sein Dasein seinem auserwählten Volke (Stamme) zuerst durch die sich damals als deutliches Wunder erweisende That der Ausführung aus Aegypten und Durchführung durchs rote Meer[1]). Von da ab konnte die religiöse Entwickelung Israels — selbst zugegeben, dass Jahve anfangs, wie sehr wahrscheinlich, blos El eines besonderen israelitischen Stammes wurde[2]) — seinen natürlichen Gang weitergehen: es mussten von selber immer wieder Männer erstehen, die der nie erlöschende Geist der göttlichen mosaischen Offenbarung trieb, Jahve als den herrlichen einzigen El Israels zu verkünden und seinen Kult gegen das Eindringen fremder Kulte zu behaupten: Israel war auf der Grenze zwischen Henotheïsmus und Polytheïsmus beizeiten festgehalten worden (!); damit jedoch noch lange nicht gegeben, dass es sofort monotheïstisch wurde. Wie jeder göttliche Plan auf eine Entwickelung abzielt und darin sich gerade die göttliche Allmacht bewährt und die Göttlichkeit, die selbst frei, die Freiheit stets wahrt, so war Monotheïsmus Israels und dann der ganzen Welt erst das Ziel, auf das schliesslich die mosaische Offenbarung hin-

---

als man jedenfalls die Kunde von dem einstigen Aufenthalt der Väter jenseits des Nils in Arabien noch bewahrt hatte. — Ob der ganze Hergang jedoch historisch, wie wir ihn aus den Berichten herauszulesen vermögen, ist, — wer will es wagen, hier noch den wahren geschichtlichen Sachverhalt festzustellen? Deut. V, 1—5 und Hos. XII, 10, XIII. 4 wird Jahve der Gott Israels „von Aegyptenland her“ genannt, d. h. also von der ägyptischen Zeit (excl.) an!

[1]) Auf diese Thatsache wird stets und überall immer zuerst hingewiesen, wenn das Volk zu seinem Gott zurückgebracht werden soll: Amos. IX, 7, Hos. XI, 1, XII, 14, Jer. VII, 25, Exod. XX, 1, Reg. XII, 28.

[2]) Dass Jahve erst seit der Vereinigung der Stämme zum Königreich allgemein als „Israels“ El wird anerkannt worden sein, hat Kerber a. a. O. aus den uns überlieferten Eigennamen bewiesen. In oder infolge dieser Zeit des gemeinsamen Reiches und gemeinsamen Gottes wird auch erst die Tradition entstanden sein von dem gemeinsamen Stammvater und von der bis auf Abraham (Adam) zurückgeführten gemeinsamen Entwickelung, wie sie der Geschichtsschreiber in Salomonischer Zeit (J_1) uns dann schon überliefern konnte (vergl. auch Kerber a. a. O. S. 66 f. Kuenen, Stade).

auslaufen sollte. Die zahlreichen Stellen des A. T.'s, die eine durchaus polytheïstische Gesinnung des Volkes verraten, hat man daher garnicht nötig, künstlich mühsam wegzudeuten; sie zeigen nur deutlich, was man sonst von selber hätte schliessen müssen, dass das Volk Israel lange nicht über die Stufe des Henotheïsmus hinwegkam[1]), und dass die Existenz der andern Götter anderer Völker neben Jahve noch nicht einmal Propheten wie Amos, Hosea, Micha, I. Jesaja geleugnet haben. „Bis auf die Zeit des Deuteronomikers und Jeremia's herab wird die Verehrung einzig Jahves von dem Volke gefordert, nicht etwa mit Angabe des Grundes, dass es keinen Gott ausser Jahve gäbe, sondern lediglich deshalb, weil es Israel zukomme, diesem und keinem andern Gott zu dienen“[2]). Erst allmählich wird aus dem starken Kriegs- und Gewittergott der mächtigste, höchste Gott, dem die andern Götter untergeben sind[3]) und so der Schöpfer der ganzen Welt[4]) der einzigartige Himmelsgott[5]) und schliesslich der einzig existierende Gott überhaupt, welch' letztere Anschauung das Gottesbewusstsein Einzelner im Exil als herrlichste und wunderbarste Blüte zeitigte[6]).

---

[1]) vergl. Exod. III 6—16 VII,16. I Sam II,2 XXVI, 19 f=Jud X, 13—17 Jud XI, 24=Nu XXI 29.
Exod. XV,11. II Sam. VII, 22. Nu XIV, 9. Jer. II,27 XVI,13. 48,46. 49,1.

[2]) Baudissin a. a. O. I. S. 156; überhaupt vergleiche dort den ganzen zweiten Artikel: „Die Anschauung des A. T.'s von den Göttern des Heidentums.“

[3]) Jes. 24,21. (II Chr. 28,23 Dämonen?) Amos IX, 1—6. Mi VII,18. Zeph. III, 15. Deut 33,26. X, 17. ψ 82. ψ 58.

[4]) Schon J_1 (950) Gen. II,4 ff. Auch die Babylonier stellten sich ihren höchsten Gott Bel Marduk als Schöpfer der Welt vor! Amos V,8. VIII,5 f. Mi IV,13. ψ 33,6 (exil) ψ 146, 6. 148,5. Hiob 38,7. Exod. 19,5 ff. I Reg. 8,60. II Reg. XIX. 15 (s. u.) Jes 42,5. 45,6. Jer. X,10—16.

[5]) Himmelsgott zuerst im Hexat. bei J_2 (E) Gen 21,17. 22,11 u. a. ψ 115,15. Amos IX,6. ψ 96,5. bei J_1 nur scheinbar Gen XXIV,7. denn hier haben LXX noch καὶ ὁ θεὸς τῆς γῆς, so dass also die Auffassung ist: Jahve, der Gott, dem Himmel und Erde gehört!! nicht „der im Himmel ist“.

[6]) Jes 40,18 ff. 41,22 f. 42,17. 44,9—20. u. a.

III. Der archaïstische Gebrauch von „Elohim“ im Hebräischen.“

Und nun אלהים im Zusammenhang dieser religionsgeschichtlichen Entwickelung?

Wir haben oben gesehen, wie das uranfänglich allgemein abstrakt empfundene Elohim (*τὸ θεῖον*) naturgemäss für naive Auffassung in einem persönlichen El od baal, bêl, melech, zur sched u. dergl. Gegenstand der Verehrung wurde, wie zu dem einen El bald mehrere Elim treten mussten, je mehr einzelne Stämme rivalisierend entstanden, und wie schliesslich mit immer weiter um sich greifendem Polytheïsmus das uranfänglich abstrakte Elohim in lauter verschiedene konkrete Elohim sich teilte, von denen jeder einzelne einen אלה, eine Gottheit, darstellte. Es blieb somit wohl der Ausdruck „Elohim“ in der Sprache, doch was man darunter begriff, war schliesslich nicht mehr eine Einheit sondern eine Vielheit. Dahin kam es wenigstens bei den heidnischen Semiten. Bei den Israeliten scheint die Offenbarung auch in diesem Punkte der Entwickelung ein Halt geboten zu haben[1]). Denn wie liesse sich die Abweichung im Hebräischen von dem Sprachgebrauch der übrigen semitischen Dialekte anders erklären als damit, dass sich bei den Israeliten vermöge der Einzigkeit und Eigenartigkeit ihres Gottes von vornherein die archaïstische Auffassung von „Elohim“ als Totalitätsplural lebendig erhalten hat, die den andern Semiten allmählich ganz verloren ging!

Stellen wir zunächst den Sprachgebrauch von „Elohim“ im Hebräischen fest.

Da ist zuerst auffällig, der Gebrauch „Elohims“ als Bestimmungswort zur Bezeichnung alles Uebermenschlichen, Uebermächtigen, Hohen, Göttlichen, indem es mit Artikel etwas Bestimmtes der Art bezeichnet, ohne Artikel etwas

---

[1]) Wenigstens, was den Sprachgebrauch betrifft. Im Bewusstsein des Volkes wird „Elohim“ mit der Zeit sicherlich auch als Vielheit empfunden worden sein, wie ja auch das Vorhandensein des Singularis אלה verrät.

Unbestimmtes der Art[1]). So z. B., um gleich die charakteristischsten herauszugreifen, wo es ausgeschlossen ist, den Genitiv subjektivisch von Gott zu verstehen: Hi I, 16 Gottesfeuer = ein mächtiges Feuer, Nah. I, 14, „das Gotteshaus" vom heidnischen Tempel. 1. Sam. 28, 13 eine erhabene Erscheinung aus der Geisterwelt (vergl. Jes. 9. 18, Jud. 9,9. 13. Ez. I, 1, I Sam. 14, 45 göttliches (= grosses) Mitleid, I Sam. 14, 15 göttlicher (= grosser) Schrecken; daher auch Jes. XIII, 19, Amos 4, 11, Jer. L, 40 und öfter göttliche Vernichtung[2]) (Umkehrung) = furchtbare Vernichtung, „böser Gottesgeist" von einem der den Menschen in seiner Gewalt hat: I. Sam. 16, 15 u. a. göttliche Weisheit I Reg. 3, 28 göttliche Vergeltung Jes. 35, 4. „Der Gottesstab" Exod. IV, 20. XVII, 2. Gottesantwort von Baal Mi 3, 7. göttliche Gesichte Ez. 28, 2. Gottesberg Exod. III, 1 XVIII, 5. I Reg. 19, 8 Ez. 28, 16. Einen ganz deutlichen Beweis für die durchaus allgemein adjektivische Auffassung von „Elohim" bietet Esrah 6, 22 mit dem Ausdruck „Gotteshaus des Gottes von Israel", der sonst ein Pleonasmus gröbster Art genannt werden müsste. Wie sehr ursprünglich mit „Elohim" nichts weiter, als die Fülle der Macht bezeichnet wurde, zeigen die Stellen Exod. VII, 1. IV, 16. Ez. 28, 14 Zach. 12, 8 ψ 8, 6, wo es geradezu von Menschen gebraucht wird im Sinne von „Autorität", Hoheit[3]). Diese

---

[1]) vergl. Ges. § 126,5. So macht בְּנֵי אֱלֹהִים und בְּנֵי הָאֱלֹהִים nur den Unterschied, dass ersteres „Gottessöhne", letzteres „die Gottessöhne" heisst, beides aber ursprünglich nichts anderes ist, als vollerer Ausdruck — und wohl ältester mit archäistischem „Elohim" — für „Götter" überhaupt, ebenso wie בְּנֵי הָאָדָם „die Menschenkinder" — „die Menschen" sind. Als im späteren Judentum die Vorstellung von Göttern in die von Engeln und Dämonen überging (s. Baudissin a. a. O.), wurden auch die „bene Elohim" als Engel aufgefasst: ψ 29,1. ψ 89,7, wofür dann freilich „bene Elim" gesagt werden musste, sobald „Elohim„ n. p. Jahves war.

[2]) Freilich müsste wohl dann hier das bestimmte „ha Elohim" stehen als von der allbekannten furchtbaren Vernichtung. Es sind demnach die angeführten Stellen doch wohl als elohistische Randglossen anzusehen!

[3]) über ψ 45,7 s. u.

Thatsache bildet einerseits einen neuen vorzüglichen Beleg für die Richtigkeit der These von den archaïstischen Totalitätspluralen und der Zugehörigkeit von „Elohim“ zu ihnen, andererseits kann es betreffs der oft geäusserten Anschauung von der ausschliesslich monotheïstischen Auffassung „Elohims“, seitens der Hebräer recht bedenklich machen. Denn es ist klar, ein Wort, welches so wenig ausschliesslich der Gottheit eignet, dass es sogar als qualitative Bezeichnung von Menschen Verwendung fand, kann nicht die Tendenz göttlicher Einheit vertreten haben. Daher finden wir denn auch ganz ausdrücklich von „einer andern Gottheit“ = „andern Göttern“ אלהים אחרים und „einen fremden Gott“ = „fremden Göttern“ אלהים נכר geschrieben, Ausdrücke, welche die monotheïstische Auffassung „Elohims“ völlig ausschliessen; konnte doch daneben auch auf Jahve die Bezeichnung „Elohim“ Anwendung finden, wenn seine übermenschliche Hoheit und Herrlichkeit, kurz seine Göttlichkeit, betont werden sollte[1]). Aber dann findet sich „Elohim“ stets mit Artikel הָאֱלֹהִים, was deutlich beweist, dass Elohim auch hier nur als allgemeines Gattungswort aufgefasst wird, wie אדם, שטן u. a., das den Artikel erhält, wenn es von einem bestimmten Individuum gebraucht wird: הָאָדָם der (erste) Mensch (erst ganz spät אדם als n. p. „Adam“ gebraucht). הַשָּׂטָן der bestimmte Widersacher und so

[1]) Da bei P. Jahve besonders erhaben gedacht ist, so kommt auch hier bes. häufig „ha Elohim“ vor: Gen 5,22. 24. 6,9 11. Ex. 2,23 u. a. — jedoch ohne, dass dabei an elohistische Tendenz zu denken ist! daher ebenso „ha Elohim“ mitten in jahvistischen Texten ganz ursprünglich; s. o. die Phrase u. a. Häufig ist im jetzigen Text ursprüngliches „ha Elohim“ verloren gegangen: z. B. Jud 13,22 u. a. statt „Elohim“. Andererseits bisweilen jetziges „ha Elohim“ aus ursprüngl. הָאֵל entstanden wie I Sam 6,20 I Reg. 18,21 ff. 37 ff! Bes. I. Reg. 18,24 zeigt deutlich diese Änderung, indem sicher urspr. der Text gelautet haben wird: יהוה אלהים אשר יענה באש הוא הָאֵל; denn der jetzige Text ist einfach unverständlich. In Gen. 31,13. 35,1 ist das urspr. הָאֵל wegen „Bethel“ stehen geblieben, ebenso vielleicht versehentlich Gen. 46,3. Über die Tendenz solcher Redaktion s. u. Die nachelohistische Zeit nimmt das „ha Elohim“ als geläufigeren Ersatz für das elohistische „Elohim“ auf, so dass es = ὁ θεὸς = der, der allein Gott ist, wird, während des alte האלהים bedeutet „der, der auch Gottheit ist“ „die bestimmte — unsere Gottheit“. s. u.

auch הָאֱלֹהִים die bestimmte Gottheit [= Jahve] bes. in der gebräuchlichen Phrase: „vor die Gottheit hintreten“ zur Vernehmung eines in ihrem Namen gesprochenen richterlichen Urteils oder Orakels, zum Schwur u. dergl. Exod. 21, 6 22, 7. 24, 11. Jud. 21, 2 I. Sam. X, 3. II. Sam. VII, 28. Hiob II, 10 u. a. Jud. 18, 28 (als Anrede Vokativ). „Elohim“ drückt somit die allgemeine Eigenschaft Jahves aus, die er mit sämtlichen andern Göttern teilt; die Hoheit, Gottheit, das „Elohim“; und damit haben die Hebräer unbestreitbar einen Rest der alten archaïstischen Auffassung länger bewahrt, als die übrigen Semiten: sie sind auch hierbei auf der Grenze zwischen Henotheïsmus und Polytheïsmus stehen geblieben. Vermöge der archäïstischen Bedeutung Elohims ist für sie sowohl Jahve Besitzer des Elohim als auch haben und sind die andern Götter Elohim; mit andern Worten: Jahve hat in der Eigenschaft als Eloach nichts vor den andern Göttern voraus! Es wird somit „Elohim“ zu der allerallgemeinsten Qualitätsbestimmung „Göttlichkeit“, — so allgemein und gewöhnlich, dass es dies Wort ist, welches der ältere hebr. Schriftsteller „aus Taktgefühl“ (Budde Urg. S. 232 Anm.) statt des heiligen d. h. nur von Israeliten und auf israelitischem Boden zu gebrauchenden Namens „Jahve“ Tieren (Gen. III, 1b—5. Jud. IX,9) und Nichtisraeliten (Jud. I, 7. VII. 14. VIII, 3. I. Sam. XXII, 3.) in den Mund legt und bei Gesprächen mit Heiden oder im heidnischen Lande ausschliesslich verwendet (Gen. XX J_1! I. Sam. XXX, 15. Gen. XXII, 3. 9. Jona III, 3. Hiob u. a.). In letzteren Fällen tritt oft das bestimmtere „ha Elohim“ ein, womit der Schriftsteller, der noch der Anschauung huldigt, im fremden Lande führe auch eine fremde Gottheit das Wort[1]), nicht gesagt haben

[1]) In den Fällen, wo „Elohim“ im heidnischen Lande archaistisch-henotheïstisch gebraucht ist, oder auch sonst als allgemeine Bezeichnung des Göttlichen (z. B. Prov. 3,4. 25,2) lässt es sich — und das ist ein sicheres Kennzeichen dafür — ebenso gut mit „Götter“ als mit „Gottheit“ übersetzen; auf keinen Fall ist es mit „Gott“ zu übersetzen, wobei die Unbestimmtheit durchaus verloren gehen würde. „Gott“ κατ' ἐξοχήν heisst "Elohim“ erst als n. p. in elohistischer Zeit s. u.

will, dass es gerade Jahve ist, der da spricht. Daher brauchen auch die Hebräer kein besonderes Wort für Göttin[1]: auch diese Figur der heidnischen Götterwelt fällt einfach unter den Gattungsbegriff „Elohim“ (I. Reg. XI, 5.)

B.

Die Elohistenschule.

IV.

Radikalelohistische Redaktion.

Um so auffallender ist dieser Thatsache gegenüber die genannte Erscheinung, dass bei alledem noch „Elohim“ als nomen proprium für Jahve gebraucht wird in d. A. T.-lichen Schriften[2]). Es drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, dass der Begriff noch eine weitere Geschichte gehabt habe, denn dass אלהים, die allgemeinste Bezeichnung alles Überirdischen, selbst für Menschen und im Munde von Tieren gebraucht — wie wir gesehen haben — zu gleicher Zeit Name (שֵׁם אֱלֹהִים ψ 69,31) des heiligen Gottes gewesen sein soll, ist einfach undenkbar für die in solchen Dingen so feinfühligen Semiten.

Es muss also irgend eine Veränderung in der Auffassung „Elohims“ selber oder dessen, was man bisher unter „Elohim“ begriff, mit der Zeit eingetreten sein. „Elohim“ selber scheint nun an seiner alten Auffassung wenig gelitten zu haben, wurde es doch schon früher von Jahve gebraucht, wenn auch ebenso gut von andern göttlichen und geistigen Wesen. Aber diese andern göttlichen und geistigen Wesen müssen

---

[1]) Daher auch der Singularis אלח so selten in Prosa. Jud XI, 24. I Reg. XI,5 eine heidnische Gottheit = „אלהים“; auch Jer. II, 28.

[2]) Diese Thatsache lässt sich nicht leugnen. Als altes Appellativum „Elohim“ auch in diesem Gebrauch zu erklären, wie Baethgen u. a. wollen, lässt die oben entwickelte Geschichte des Begriffes seiner Bedeutung nicht zu, s. auch H. Schultz a. a. O. S. 405.

plötzlich radikal ignoriert worden sein, sobald „Elohim“ blos n. p. für Jahve wurde. Es liegt somit in solchem Gebrauch von „Elohim“ die deutliche Tendenz der radikalen Leugnung jeglichen anderen Elohimwesens ausser Jahve — der reinste Monotheïsmus[1]). Nun haben wir aber schon oben bemerkt, dass Annahme des Nichtvorhandenseins anderer Götter frühestens (s. u.) zur Zeit des Deuteronomikers aus der hebräischen Litteratur sich konstatieren lässt; wir wissen aber auch, wie es noch das sog. Deuterojesaja Hauptthema ist, immer wieder und wieder zu betonen, andere Götter gäbe es nicht, woraus zu schliessen, dass für das Volk noch am Ende des Exils und daher wohl auch noch geraume Zeit später der innere Polytheïsmus (Henotheïsmus) keineswegs ein überwundenen Standpunkt war. Bevor dies aber nicht der Fall war, bevor nicht der Glaube an die Realität des polytheïstischen Götterpantheons fahrengelassen war, konnte unmöglich ein Ausdruck gebräuchlich werden, dem der „Schein des Polytheïsmus (Baudissin a. a. o. S. 56) so ausdrücklich anhaftete, wie dem „Elohim“, konnte überhaupt das unbestimmte „Elohim“ (= eine Gottheit) als n. p. nicht begriffen werden[2]). Wir sehen uns also genötigt, in eine Zeit lange nach dem Exil herabzugehen, in der „Elohim“ als n. p. für Jahve gebraucht werden konnte. Ob dieser Gebrauch über-

---

[1]) Erst jetzt und mit dieser Tendenz ist „Elohim“ = „das Pantheon“, wie es Meyer a. a. O. S. 376 von Anfang an gedeutet wissen will. Denn jetzt ist den Hebräern „das Pantheon“ bekannt, während in ursemistischer Zeit von solchem keine Spur vorhanden sein konnte für abgesonderte Wüstenbewohner.

[2]) Für den Henotheisten war Jahve selbstverständlich (ein) Elohim, wie jedes andere Elohim. Wurde sein Elohim-Sein besonders betont, so konnte es nur im Gegensatz zum schwachen Menschenwesen der Adamskinder geschehen, wie Iud. XIX, 13, Gen. 32, 29 u. a. Wollte der Nicht-Elohist Jahves einzigartige Göttlichkeit ausdrücken, so musste er notgedrungen sagen יהוה הוּא הָאֱלֹהִים Jahve ist die einzigartige höchste, unsre Gottheit, so **wie** er ist keiner sonst; (das besagt auch das אֵין עוֹד I Reg. 8, 60. — nicht: „keiner sonst als er“), wie wir es finden I Reg. 8, 60, II Reg. 19, 15, Jos. 22, 34 und sonst. (Vergl. u. Anm. S. 45.)

haupt allgemein geworden ist, lässt sich mit gutem Grunde bezweifeln, wissen wir doch, dass das Tettragramm vom Volke in späterer Zeit „Adonaj“ umschrieben wurde. Es drängt sich daher die Vermutung auf, dass es eine besondere Schriftgelehrtenschule war, welche in spät nachexilischer Zeit — genauere Zeitangabe muss die nähere Untersuchung ergeben — mit diesem Gebrauch[1]) die rein monotheïstische Tendenz vertrat: יְהוָה הוּא אֱלֹהִים „Jahve allein ist Gottheit“, „Elohim“ *κατ' ἐξοχήν* (vergl. ψ 86,10. ψ 100,3. I Reg 18,36 [s. u.] II Reg. 19,19 [s. dazu u. Anm. 1 S. 45] u. a.). Naturgemäss liess sich diese Tendenz zunächst schriftstellerisch am eindringlichsten vertreten, und somit fragt es sich, was die auf uns gekommene hebräische Litteratur zu der These sagt, dass der Gebrauch von „Elohim“ als n. p. aus der Tendenz einer spät-nachexilischen Schule, die wir die elohistische nennen wollen, hervorgegangen sei.

Ilgen und Hupfeld waren bekanntlich die ersten, die zwei „Elohisten“ im Hexateuch entdecken, einen sog. älteren, heute Grundschrift, P (aus Q [Wellh]) od. A (Dillmann) genannt und einen „jüngeren“ „zweiten“ Elohisten E der Quelle JE (Dillmann B). Sie gingen dabei von der irrigen Anschauung aus, die heute eigentlich als abgethan gelten sollte, dass der Priesterkodex P (A) der älteste Bestandteil des Hexateuch sei; und da sie in dieser Quelle bis Exod

---

[1]) Eine Analogie dafur, dass ein Gattungswort geradezu n. p. werden konnte, bietet אָדָם Adam uns urspr. הָאָדָם des J_1. (s. Budde Urgesch. S. 135, Wellh. Proleg. 1 S. 326) ebenso שטן für urspr. השטן und *Χριστός* für *ὁ Χριστός* (Kuenen). Man könnte fragen, wie denn der Elohist „ein Gott“ und wie er „Götter“ ausdrückte, wenn dies „Elohim“ nicht mehr bedeutete! Was das erstere anbetrifft, so brauchte er weiter nicht in Verlegenheit zu geraten, es bot sich ihm dazu aus altem Sprachgebrauch vor allem אֵל, dessen spezielle Bedeutung, wenn der Unterschied zwischen El und Elohim (s. o.) wegfiel, verloren ging (daher ψ 7, 12. Dan. XI, 36 u. a.), ausserdem Eloach (II. Chron. 32, 15, Neh. 9, 17, Dan. XI, 37 ff.), welches nun mehr als je in Gebrauch kam. „Götter“ aber gabs für den Elohisten garnicht; musste er von solchen reden, so konnte er sie „Elim“ nennen oder auch „Elohim“ mit irgend einem Zusatz v. „andre“, oder „fremde“, oder „Nicht“ (לֹא), ausserdem Baalim, Elilim u. a. mehr. (II. Chr. 24, 7.)

VI, 2 ausschliesslich den Gottesnamen „Elohim“ gebraucht fanden, so nannten sie diese den „älteren Elohisten“. Jedoch die Quelle hört mit Exod. 6,1 nicht auf, sondern geht weiter, und hat von da ab ausschliesslich den Namen Jahve. Es kann somit von einem eigentlichen Tendenzelohisten, der „Elohim“ für Jahve gebraucht, als Verfasser des P nicht die Rede sein. Dazu kommt, dass der Gottesname „Elohim‘ bis Exod. VI, 1 wahrscheinlich aus ursprünglichem „El‘ verändert worden ist. Denn Gen. 17,1 wird die Offenbarung Gottes (Das „Jahve“ redaktionelles Versehen statt „Elohim“) an Abraham dahin erzählt, dass sich Gott als „El“ Schaddaj offenbart und nicht als „Elohim“ Schaddaj, wobei das neu offenbarte nicht etwa der uralte Namen „El“ sein soll, sondern das den El als besonderen charakterisierende „Schaddaj“. (Vergl. auch Gen. 28, 3. 35, 11. 48, 3). Dass auch in der Schöpfungsgeschichte ursprünglich die Gottesbezeichnung „El“ und nicht „Elohim“ gewesen ist, macht ein Blick auf die Stellung des babylonischen Bêl[1]) (Ilu, Enu, Kaptu) — und auf Grund der babylonischen Schöpfungsgeschichte ist die hebräische hergestellt! (Gunkel „Schöpfung und Chaos“) — als des „Herrn der Oberfläche der Erde und der Geschäfte der Menschen“ (G. Smith „chaldäische Genesis“ S. 58) nur zu wahrscheinlich. Auch liesse sich beim besten Willen kein Grund einsehen, warum der von Exod. VI, 2 ab „Jahve“ schreibende Verfasser des P bis dahin die andere für ihn also noch allgemeinste fast heidnische Gottesbezeichnung gewählt haben sollte, während gerade El seit der exilischen Zeit bes. häufig gebraucht zu sein scheint (Dt.-Jes. allein 14 mal).

Schwieriger gestaltet sich die Sache mit dem sogenannten jüngeren Elohisten, der Quelle *E* (B) im Hexateuch. Von dieser hat von jeher festgestanden, dass sie der jahvistischen Quelle J zeitlich nicht so fern stünde. Dillmann setzt ihre Entstehung sogar schon vor J (C) an; doch beweist schon

[1]) Dass auch Bêl weniger n. p. als Appellativum ist, zeigen die auch im Babylonischen mit der Zeit wechselnden Bêl: der Bêl der späteren Zeit ist der Gott Babylons Maruduk (Merodach), s. G. Smith a. a. O. S. 57.

die unbestreitbar viel geläutertere Gottesvorstellung des *E* gegenüber J — Gen. 21, 17; 22, 11 Himmelsgott — ausserdem die Vorliebe für Erfindung historischer Namen (Elieser, Potiphar), die J noch nicht kennt, und eine grössere Annäherung in Sprachgebrauch und Vorstellung an *P* als an J, dass wir es in *E* mit einer bei weitem späteren Schrift zu thun haben, während sich J als wohl zur Zeit Salomos geschrieben ausweist (Budde, Urgesch.). Doch in spät nachexilische Zeit hinunter zu gehn, wird niemand verantworten können, da schon der Deuteronomiker *E* gekannt zu haben scheint (zerbrochene Gesetzestafeln u. a. m., s. Anhang)[1]). Wie kommt denn aber ein Elohist, und wie es doch aussieht ein Redikalelohist[2]), — ist ja gerade der Name „Elohim" eins der Hauptkriterien zur Feststellung der Quelle — in eine so frühe Zeit?

[1]) Gegen die Anschauung, dass dem Deuteronomiker schon JE als zusammengearbeitetes Geschichtsbuch vorgelegen habe und überhaupt, dass JE „schon früh" zusammengearbeitet sei, muss von vornherein Einspruch erhoben werden. Steht eine Benutzung von J und E seitens des Deuteronomikers fest, (s. u.) so hindert nichts, anzunehmen, er habe diese als zwei selbständige Geschichtsbücher benutzt. Man muss sich klar machen, was es eigentlich bedeutet, wenn zwei Geschichtsbücher absichtlich zusammengearbeitet werden! Das bedeutet nämlich: es darf blos **ein** Buch, **ein** Bericht über diese Ereignisse existieren! Dies Bedürfnis tritt aber erst ein, wenn ein heiliger göttl. Kanon aufgestellt werden soll, wenn die Geschichte als göttl. Geschichte und der Bericht als Gotteswort empfunden wird bez. werden soll. Erst dann sind Parallelberichte über dieselbe Sache ausgeschlossen und auszuschliessen! Solche Priesterlehre wird aber niemand mehr für vordeuteronomische Zeit oder überhaupt „schon früh" annehmen. Der Einwurf, die Chronik sei in der Bibel Parallelbericht zu Samuelis und Könige, trifft die Sachlage um so weniger, als es sich bei ihr weder um so heilige Urgeschichte, wie im Hexateuch, handelt, noch ihre Entstehung, geschweige ihre Aufnahme in den Kanon, in die Gründungszeit des Kanons fällt.

[2]) Wir verstehen unter solchem den Elohisten, der radikal den Namen Jahve vermeidet und wenn nötig in Elohim verändert; im Unterschied von den gemässigten späteren Elohisten (DtER und PER), die wenigstens in der Quelle, wo Jahve steht, dieses stehn lassen und blos selber „Elohim" sagen. Nicht kann „ha Elohim" Kriterium für den Elohisten sein, wie wir oben sahen!!

Dieser Schwierigkeit zu begegnen, müssen wir zunächst die Quelle etwas genauer ansehen.

Man hat sich daran gewöhnt, das erste *E*-Stück des Hexateuch in Gen. 20 festzustellen. Gesetzt dies wäre richtig[1]), so muss man doch unwillkürlich fragen, wo ist der Anfang der Quelle geblieben[2])? Unmöglich können bis dahin beide Quellen so genau übereingestimmt haben, dass der zusammenarbeitende Redaktor, den wir in späteren Stücken so genau eine Quelle aus der andern zu ergänzen bemüht sehen (Gen. 28. 31. 15), nur der J-Quelle zu folgen brauchte. Und einen Anfang ähnlich dem von J wird *E* sicherlich gehabt haben. — Aber da haben wir ja auch in Gen. II und III den Namen „Elohim", allerdings in Verbindung mit Jahve, und es liegt nichts näher, als anzunehmen, dass dieser Doppelname gerade durch die Ergänzungsmethode des Redaktors entstanden ist, der im ersten Anfange seiner Arbeit soweit in der Ergänzung ging, dass er da, wo die eine Quelle den Namen Jahve hatte und die andere „Elohim", beides zusammen zu „Jahve Elohim"[3]) machte. In dem Schlangen-

---

[1]) Ich kann in Gen. XX nur einige in J hineingeflochtene Zusätze als E-Stücke anerkennen (vv. 4b, 7bd, 10, 14), während das übrige durchaus J sein kann, der in fremdem Lande und im Gespräch mit Fremden „Elohim" gebraucht. s. o. Immerhin wäre dann Gen. XXI, 9 ff. das erste grosse E-Stück.

[2]) Man muss sich immer gegenwärtig halten, einen wie ungeheueren Wert jedwede Schriften in alter Zeit besassen. Jedes Wort, jeden Satz, den man überliefert vorfand, nahm man mit Freuden in seine neue Schrift auf. Das Neue sind meist nur neuer Sinn und neue Zusätze und Erklärungen; selten wagt man Auslassungen! So haben auch noch die Verfasser der N. T.lichen Evangelien gearbeitet.

[3]) Niemals ist der Doppelname „Jahve Elohim" im Sprachgebrauch üblich gewesen. Sämtliche Stellen des A. T.'s, die es aufweisen, verraten redaktionellen Eingriff. Oft ist eins von beiden spätere Glosse neben dem andern: ψ 72, 18, ψ 84, 12, Jon. 4, 6 oder sonstiger Textfehler statt „Elohejnu" (s. Klosterm.) II. Sam. VII. 22. Bes. häufig Schreibfehler statt urspr. „Adoni Jahve" II. Sam. VII, 25, I. Chr. XVII, 16. XXVIII, 20, II. Chr. I, 9, VI, 41, 42, 29, 1, 26, 18. (Über „Jahve ha Elohim" s. u.) Ez. 40—48 in LXX, weil später אדני יהוה gelesen wurde als „אֱלֹהִים אֲדֹנָי"! (Vergl. u. S. 57, Anm. 1 und Ez. 43, 18. 44, 15.)

gespräch, wo auch J nur „Elohim“ hatte (Gen. III, 1—5) konnte auch die Ergänzung nur „Elohim“ ergeben — das hat schon Budde (Urgeschichte S. 233 f.) richtig festgestellt. Doch Budde rechnet hier nicht mit den Quellen J und *E*, sondern mit den Quellen J_1 und J_2 aus dem einfachen Grunde, weil in Gen. 4, 26 sich deutlich eine zweite jahvistische Quelle zu erkennen giebt, die von da ab, wie *P* von Ex. VI, 2 ab, den Namen Jahve gebraucht: „damals begann man Jahve (an-) zu rufen“ Uns wird nun die Analogie von *P* gleich ein Weiteres an die Hand geben, nämlich, dass J_2 bis Gen. 4, 26 ursprünglich nicht „Elohim“, sondern „El“ als Gottesbezeichnung gehabt hat, wie oben für *P* bis Ex. VI, 1 wahrscheinlich gemacht ist; zumal Budde wohl mit Recht darauf hinweist, dass die aus Babylonien herübergenommene Schöpfungsgeschichte schon den Anfang von J_2 gebildet hat. Das El verdankt dann erst einem elohistischen Redaktor seine Veränderung in „Elohim“, wie es der Redaktor von *JE*, der Jehovist, wie ihn Wellhausen nennt, Dt*ER*, wie wir ihn aus später zu erkennendem Grunde nennen wollen, schon vorfand. Bis Gen. XII hat nun Budde in der geistvollsten Weise die Quellenscheidung von J_1 und J_2 durchgeführt, indem sein Vorwurf „Urgeschichte“ ihn nur bis dahin führte. Fahren wir nach seiner Methode fort, auch die folgenden Kapitel daraufhin zu untersuchen, so lässt sich auch hier die Zusammenarbeitung zweier Quellen konstatieren, und was hindert uns, in ihnen J_1 und J_2 wiederzuerkennen? Wie sollte auch die zweite jahvistische Quelle plötzlich aufhören zu fliessen? Das wäre nicht recht verständlich, und ist nun allerdings ebensowenig verständlich am Schlusse von c XIX, wo mit c XX statt der Quelle J_2 die Quelle *E* auftritt. So drängt sich denn doch fast unwillkürlich die Vermutung auf dass die Quellen J_2 und *E* identisch sind! Und blicken wir in Wellhausens „Composition“, so sehen wir dort auch ohne Bedenken die Quelle, die wir in Gen. IV – XIX als J_2 festgestellt haben, einfach *E* genannt, weil sowohl Sprachgebrauch als auch die sonstigen Eigentümlichkeiten von *E* ebenso J_2 charakterisieren. Haben wir aber die Gleichung

$J_2 = E$, so lässt sie sich nicht anders auflösen als durch die Annahme, dass J_2 das ursprüngliche, E aber die redaktionelle Bearbeitung davon ist. Es fragt sich blos was das für eine sonderbare redaktionelle Bearbeitung gewesen sein kann, die an gewissen Stellen radikal jedes ursprüngliche „Jahve“ im „Elohim“ geändert hat, während an andern Stellen Jahve stehen geblieben zu sein scheint. Denn Gen. IV, 26—XIX ist nicht der einzige Abschnitt von E, wo es deutlich als J_2 auftritt, ein grosses Stück ist auch noch Ex. III, 16 bez. IV, 10 bis XIII, 17, wo das Kriterium „Elohim“ uns einfach im Stich lässt, obwohl die E-Quelle ruhig ihren Gang weitergeht[1]), und zum Josuabuche hat offenbar einem Deuteronomisten (DtJR) das gleiche zweite Geschichtsbuch den Grundstock geliefert, doch nicht als E, sondern als J_2[2]). Aus letzterem Umstande ergiebt sich zugleich als die einfachste Erklärung, dass noch zur Zeit des Deuteronomikers nicht die Quelle E, sondern nur J_2 existiert hat, deren Entstehung übrigens Budde sehr wahrscheinlich in die Zeit des Ahas setzt, und zwar als entstanden in priesterlichen und gebildeten Kreisen, denen das alte Geschichtsbuch J_1 ohne vernünftige Schöpfungs- und Sintflutgeschichte, s. u. Anhang: die Tabelle, gegenüber der inzwischen eingedrungenen babylonischen Weisheit und Weltanschauung nicht mehr genügen konnte. Daher hat denn auch nicht J_1, das Volksgeschichtsbuch, sondern J_2 redaktionelle Bearbeitung seitens der Elohistenschule erfahren. Doch wie sollen wir uns diese redaktionelle Bearbeitung vorstellen?

Dass von Elohisten oft aus „El“ „Elohim“ gemacht zu sein scheint, ist uns schon oben bei P und dem Anfang von J_2 aufgefallen. Jetzt hätten wir zu konstatieren, dass ein Radikalelohist sich sogar ein altes jahvistisches Geschichtsbuch vornehmen und dort — bezw. in einer neuen Ausgabe — sämtliche „Jahve“ in „Elohim“ verändern konnte. Gegen

[1]) s. Wellh. Compos. S. 72.

[2]) s. Wellh. Compos. S. 135/136. Wellh. behält den Namen E bei, wo es sich um die gleiche Quelle handelt, auch wenn diese nichts weniger als elohistisch ist. Oft nimmt er auch fälschlich „ha Elohim“ als Kriterium an!

das „sämtliche“ scheinen ja nun allerdings die ersten beiden obengenannten grösseren Abschnitte — der dritte: J_2 des Buches Josua hat sich leicht durch vorelohistische Abtrennung behufs Anhängung ans Deuteronomium erklärt — zu sprechen, die ausschliesslich „Jahve“ mitten in der sonst als E auftretenden Quelle zeigen. Für den Radikalelohisten aber ist solche Ausnahmemöglichkeit ausgeschlossen, er musste, wenn er überhaupt seine Tendenz voll vertrat, sämtliche „Jahve“ in „Elohim“ ohne Ausnahme verändern. Nur an einer Stelle wird freilich das „Jahve“ haben stehen bleiben müssen[1]), nämlich Gen. IV, 26, wo J_2 berichtete, von Enosch an habe man Jahve angerufen. Jedoch konnte dies Jahve auch ruhig stehen bleiben, da es nur in einem historischen Bericht gebraucht war, und nicht als Eigennamen Gottes in der Anrede, so dass also für den ER durchaus keine Veranlassung vorlag, deswegen seine tendentiöse Redaktion bis Gen. XX zu unterbrechen, wie es in dem auf uns gekommenen Texte geschehen zu sein scheint. Diese Erscheinung muss daher auf eine noch spätere Redaktion zurückgeführt werden; und da ist die nächste Hauptredaktion die des DtER, der $J_1 + E$ zusammenarbeitete. Es ist nicht zu unwahrscheinlich, dass diesen die Notiz Gen. IV, 26: von da ab wurde Jahve [an-] gerufen“ veranlasst hat, in seinem vorliegenden E-Exemplar alle Elohim wieder in Jahve umzuändern. Bis Gen. XX macht er es im voraus; dann hält er an, da er merkt, dass hier auch J_1 „Elohim“ (s. o. Anm. 1 s. S 25.) hat.[2]) So erklärt

[1]) Man könnte meinen, auch an einer zweiten Stelle: nämlich Exod. III, 15, da Wellh. u. a. Exod. III, 9—15 zur Quelle E rechnen. Doch erweist sich die ganze Stelle vv. 9—15 als ein sehr später Einschub, — von Chronistischer Hand, wie wir unten sehen werden. — Den v. 14 erklärt selbst Grau a. a. O. S. 92 als eine „sehr überflüssige, garnicht hierher gehörige Theorie über das Wesen Gottes“. In J_2, bei dem nicht erst wie b/P, am Horeb der Name Jahve offenbart wird, wird dasselbe gestanden haben, was DtER aus J_1 überliefert: nämlich Ex. III, 16, ein Bericht, über den ER sehr leicht hinwegkam, indem er blos den Namen Jahve auszulassen brauchte.

[2]) Den Grund sieht er jedenfalls nicht ein, da für ihn „Elohim“ ein ebenso heiliger Name ist als „Jahve“. Er richtet sich aber genau nach dem Wortlaut seiner Quellen!

sich leicht der Umstand, dass von Gen. IV, 26 bis Gen. XIX die zweite Geschichtsquelle des Hexateuch nicht als E, sondern als J_2 uns erhalten ist. Von Gen. XX ab ist J_2 dann wieder E, indem DtER — geraume Zeit später an diese Stelle kommend — Gen. IV, 26 längst aus den Augen verloren hat und eine weitere Rückänderung der „Elohim" im „Jahve" vergisst. Ungefähr mit demselben Vorgang und gleicher Veranlassung können wir nun auch den jahvistischen Abschnitt Exod. III, 16 (IV, 10) bis XIII, 17 innerhalb E erklären. Exod. III, 16 fand DtER in J_1 vor, wie Jahve sich dem Mose gegenüber selber „Jahve der Gott Eurer Väter", nennt. Das musste ihn notwendiger Weise veranlassen, um im folgenden nun auch diesen Gott „Jahve zu nennen, wieder in seiner E-Quelle alle „Elohim" im nächsten Abschnitt, — der durch irgend einen Zufall gerade bis Ex. XIII, 17 excl. reichte — im „Jahve" zurückzuändern, so dass von Exod. IV, 10 bis XIII, 16 wieder E als J_2 erscheint. Von Ex. XIII, 17 ab unterlässt der Redaktor die Rückänderung vielleicht ebenso unabsichtlich, wie bei der ersten Stelle.

Es hat also ein radikalelohistisches Geschichtsbuch gegeben, in welchem ausschliesslich der Gottesname „Elohim" gebraucht war. Dies Geschichtsbuch stammt aber nicht in dieser radikalelohistischen Fassung schon aus vordeuteronomistischer Zeit, sondern ist nur die elohistische Überarbeitung eines aus jener Zeit stammenden jahvistischen Geschichtsbuches J_2. Somit vermag auch ich die Erscheinung des Elohisten im Pentateuch nicht unsere These von der spätnachexilischen Elohistenschule umzustossen — im Gegenteil sogar höchstens zu bestätigen. Es fragt sich nur, ob solche radikalelohistische Überarbeitung einer ursprünglich jahvistischen Schrift sich irgendwie wahrscheinlich machen lässt. Und zufällig sind wir in der glücklichen Lage, ein genaues Analogon dazu noch in der althebräischen Litteratur zu besitzen. Wir brauchen blos an den sog. „Elohimpsalter" ($\psi\psi$ 42—83) zu erinnern, von dem schon De Lagarde vermutet hat, dass er wohl für die Leviten bestimmt gewesen sei, denen das

Aussprechen des Namens „Jahve“ zur Zeit der Redaktion untersagt war. De Lagarde's Grund kann uns nun allerdings nicht befriedigen: Der Elohimpsalter enthält doch noch einige „Jahve“[1]), die nicht alle erst auf spätere Abschreiber wieder zurückzuführen sein werden, sondern jedenfalls teilweise des Versmasses wegen nicht haben geändert werden können; und die spätere Zeit lehrt, dass das Verbot, den Namen „Jahve“ auszusprechen auch ohne radikale Umänderung des „Jahve“ zu „Elohim“ in den Schriften sich befolgen liess, einfach durch Lesung des יהוה als „Adonaj“[2]). Es kann[3]) also auch die elohistische Redaktion, wie sie sich im zweiten und dritten Buch des Psalters deutlich erkennen lässt, keine andere als die von uns oben angegebene monotheïstische Tendenz verfolgt haben. Hat sich eine solche sogar an alte poetische Stücke wagen dürfen[4]), so lässt sich allein schon aus dieser Thatsache vermuten, dass erst recht alte Prosabücher ihr anheimgefallen sein werden; und die oben wahrscheinlich gemachte Redigierung des J_2 zu E kann durchaus nicht zu den Unmöglichkeiten rechnen.

---

[1]) In ψψ 46, 47, 48, 54, 55, 56? 57, 58, 59, 64.

[2]) siehe G. Dalman a. a. O.

[3]) Man braucht blos ψ 53 mit dem wahrscheinlich exilischen ψ 14 zu vergleichen, obwohl anscheinend auch schon in ψ 14 wieder aus ψ 53 ein „Elohim“ (V. 6) untergelaufen ist, statt „Jahve“ — die andern „Elohim“ sind sehr gut als „Götter“ und archaïstische Pluralia zu verstehen — ebenso ψ 70 = ψ 40, 14—18 (nachexilisch!), schliesslich in ψ 45, 7 die charakteristischen ersten beiden Worte כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים, wofür nur die Erklärung möglich ist, dass hier ein ursprüngliches יְהִיהּ vom Elohisten als יהוה verlesen und zu „Elohim“ verändert ist; denn dass hier „Elohim“, „der König von Israel in feierlicher Anrede“ (H. Schultz a. a. O. S. 405) genannt sei, ist eine völlig willkürliche, durch keine Analogie gestützte Annahme. Auch „Elohim Elohejka“ kann nur der Elohist sagen, für den „Elohim“ geradezu n. p. ist. Verschiedene andere deutliche Zeichen von elohistischer Redaktion hat Franz Delitzsch a. a. O. S. 7 ff. zusammengestellt. Die nähere Untersuchung des ganzen Psalters s. u.

[4]) Eigene Erzeugnisse der Elohistenschule scheinen nur die Psalmen 73 und 74 zu sein. s. u.

V.

Elohistische Redaktion.

Noch weniger unmöglich wird uns nun aber auch erscheinen, dass sich überhaupt in vorelohistischen Schriften Spuren elohistischer Redaktionen finden, wie sie sich teils in erweiternden Zusätzen und erklärenden Glossen, teils in oft vielleicht unabsichtlicher Veränderung des ursprünglichen Textes zu elohistischem Sprachgebrauch zu erkennen geben. Ja wir werden geradezu, nachdem unsere These so vortreffliche Bestätigung am Elohisten des Hexateuch gefunden hat, von vornherein auf redaktionellen Eingriff seitens eines Elohisten überall da schliessen dürfen, wo „Elohim" als Name des einzigen Gottes κατ' ἐξοχήν gebraucht ist. Solche Stellen, das können wir auch schon voraussetzen, werden umso zahlreicher sein, als es gerade die Elohistenschule, die ja auch ein Interesse daran hatte, gewesen zu sein scheint, die sich zuerst wieder um die alten Schriften bemühte, Psalmen sammelte und J_2 zu E redigierte, in der dann auch wohl zuerst der Gedanke an die offizielle Sammlung der alten Schriften zum heiligen Kanon aufgetaucht und verwirklicht worden sein wird. Letzteres ergiebt sich aus der Thatsache, dass sowohl der Redaktor DtER, der $J_1 + J_2E +$ Dt. + Jos. zusammengearbeitet hat zu einem Hexateuch ohne P, als auch der noch spätere Redaktor PER, der dann P hinzufügte, beide der Elohistenschule angehören, wie sich deutlich daraus erkennen lässt, dass, abgesehen von Änderung des „El" in „Elohim", überall da wo sie eigene Worte hinzufügen, der Name „Elohim" auftritt[1]). Jedoch waren sie keine Radikalelohisten

---

[1]) DtER: Gen. 4, 25c redaktionelle Applanierung der beiden Quellen J und E.
„ 31, 50 elohistische Parenthese in JE.
Exod. 20, 1 Einführung des Einsatzes aus Dt. (s. u.)
„ El in Elohim noch in J_1 Gen. 32, 31: Pniel (nicht Pnielohim!)
in Gen. 35, 1, 31, 13 El wegen Bethel stehen geblieben, in Gen. 46, 3 „ha El" auch elohistisch brauchbar. Auch das stehende „El olâm" Gen. 21, 34

mehr, sondern gehörten schon der etwas gemässigteren späteren Zeit an, so dass sie in ihren Quellen das alte „Jahve“ ruhig beliessen; ja DtER, wie wir gesehen haben, änderte sogar an 2 Stellen die „Elohim“ der E-Quelle in „Jahve“ zurück. Doch manches „El“ und „Eloach“ war jedenfalls zu leicht als „Elohim“ zu schreiben, als dass von ihnen dies nicht häufiger benutzt sein sollte.

So haben Ilgen und Hupfeld mit ihrer Annahme von 2 Elohisten im Hexateuch schliesslich doch Recht, indem in der That zwei verschiedene elohistische Strömungen durch den Hexateuch gehen, eine vom Standpunkt und Sprachgebrauch des Priesterkodex (PER) und eine zweite vom Standpunkt und Sprachgebrauch des Deuteronomiums (DtER). Denn dass der „Jehovist“ ein echter „Deuteronomist“ ist, darauf hat schon Wellhausen in seiner „Composition“ aufmerksam gemacht. (S. 76 u. 81 zu Ex. 15, 26 u. 16, 27—30). Hier soll zum Beweise für den deuteronomistischen Standpunkt des DtER und zugleich dafür, dass es einen solchen „Deuteronomisten“ auch noch in spätnachexilischer Zeit hat

---

u. a. nicht geändert, überhaupt nicht da nötig, wo es mehr appellativisch als n. p. sein konnte.

PER auch im jahvistischen Teil von P. bemerkbar, besonders durch die Phrase: „um Euch Elohim zu sein“: soll heissen: ich bin für Euch — für Euren Gebrauch „Elohim“: Ihr habt mich Elohim zu nennen; also deutlich die elohistische Tendenz! Archaïstisch würde die Phrase absolut keinen Sinn abgeben: „um Euch ein Gott zu sein“. Dann müsste es mindestens „ha Elohim“ — „die Gottheit — „Eure Gottheit“ heissen, ursprünglich wird sie aber wohl gelautet haben: „um Euch „El“ zu sein — „Euer Hauptgott“, wie an den Stellen Gen. 17, 7. 8. 28, 21. 22 P. Hier machte der PER aus El — Elohim, wie schon im ganzen Anfang von P bis Exod. VI, 1, und dann fügte er diese so vortrefflich für die elohist. Tendenz geeignete Phrase überall, wo es nur ging, in den Text ein, z. B. ist sie deutliche Glosse in: Exod. VI, 7, Nu. XV, 41, Gen. 28, 21: Lev. 25, 38, Deut. 26, 17. 29, 12 u. a. So wurde sie geradezu populär und scheint noch von spätesten Abschreibern häufig an den Rand gesetzt zu sein, so dass sie nun an zahlreichen, oft recht unpassenden Stellen in unserem Texte steht: bes. auffällig im Levitikus, wo sonst kein einziges Elohim vorkommt. XI, 45. 26, 12. 45. 22, 33, auch im Ezech. 37, 23 Glosse!

geben können [1]), auf eine bisher nicht beachtete Erscheinung hingewiesen werden, aus der deutlich sich ergiebt, dass DtER geradezu sein Geschichtswerk JE mit dem Deuteronomium in Einklang zu bringen sucht: Noch Wellh. hält den Dekalog Exod. 20, 2 ff. für einen Bestandteil von *E*, weil er Exod. XX, 1 elohistisch eingeleitet wird. Nun wird aber innerhalb des Dekalogs stets der Name Jahve gebraucht ohne dass ein Grund einzusehen wäre, weshalb DtER das „Elohim" des *E* hier in Jahve zurückgeändert haben sollte. Es kann daher der Dekalog keinesfalls in *E* gestanden haben! Wo er vielmehr gestanden hat und noch steht, das ist Deut. V, 6 ff. Die wörtliche Übereinstimmung der beiden Dekaloge — in Ex. XX und Deut. V —, mit der einzigen Abweichung, dass PER die ursprüngliche Grundangabe zur Sabbathheiligung, die uns noch in Deut. V, 14c—15 erhalten ist, hier durch einen priesterkodexlichen ersetzt hat (Ex. XX,11), lässt es ebenso möglich erscheinen, dass das Deut. die Vorlage gewesen ist, als umgekehrt, dass Ex. XX die Vorlage fürs Deut. gewesen sei, wie bisher angenommen wurde [2]). Andere Umstände machen es aber geradezu wahrscheinlich. Schon Goethes genialem Blick ist es bekanntlich nicht entgangen, dass der älteste Dekalog in Ex. 34 erhalten ist. Das hätte dem Verfasser des Deuteronomiums aber erst recht be-

[1]) Der anerkannte übrigens nicht elohistische Deuteronomist am Ende des Exils, der zuerst die Bücher Jud., Sam. u. Reg. redigiert hat, wird dadurch nicht in Frage gestellt noch überflüssig. Denn schon im Buche Josua zeigen sich eine Reihe noch späterer, als exilischer Zusätze eines Deuteronomisten, die wohl von der Hand unseres DtER. herrühren (Jos. VII,15b, in 24,11 u. a.). Jos. XX, 3—6 ist noch nach der Zeit der LXX in deuteronomistischem Sinne eingefügt (nicht in LXX.)

[2]) Es liegt hier ähnlich wie mit dem Verhältnis von Gen XX, 2—16 zu Gen XXVI, 6—12, Abraham u. Isaak, wo man gegen die alte herkömmliche Annahme der Abhängigkeit des letzteren von ersterem schliesslich doch zur umgekehrten sich gedrängt sieht. (Wellh. Proleg [1] S. 338 Anm.), was jedoch nicht ausschliesst, dass schon beide Berichte in J_1 gestanden haben. Auch Steuernagel in Stud. und Kritik. 1899 Heft 3 kommt, wenn auch auf dem Boden einer Analyse, die ich nicht billigen kann, zu dem Schluss, dass weder der Dekalog noch das „Bundesbuch" in E gestanden haben!

kannt sein müssen, und er hätte diesen Dekalog — als solchen — in sein Gesetzbuch aufnehmen müssen, wenn er sich überhaupt um das alte Geschichtsbuch J_1 gekümmert hätte[1]). Ja, war in diesem überhaupt schon ein brauchbarer Gesetzeskodex enthalten, wofür man das sogenannte Bundesbuch heutzutage noch anzusehen geneigt ist, so hätte kaum ein Grund vorgelegen, ein völlig neues Gesetzbuch — das legitime einzige „Buch der Thora“ (II Reg. 22, 8 ff.) — in neuem geschichtlichem Zusammenhang herzustellen, — mag es nun a 621 oder schon früher geschehen sein. — Dann hätte die sonst übliche Eintragung der deuteronomistischen Tendenz an den verschiedenen mehr oder minder passenden Stellen genügt. Doch wir haben das Deuteronomium und ausserdem, wie wir sahen, einen nachexilischen Deuteronomisten (DtER)! Da liegt es nahe zu vermuten, dass von des letzteren Hand die jetzige[2]) Gestalt des sog. „Bundesbuches“ in JE herrührt, indem es für ihn wohl begreiflich ist, dass er in sein Geschichtswerk JE bei der Erzählung von der Gesetzgebung am Horeb gleich die Hauptvorschriften des Deuteronomiums, — Dekalog und die meisten jetzt mit dem Deut. übereinstimmenden Gesetze des Bundesbuches — absichtlich aufgenommen hat, um diesem gerade dadurch den

---

[1]) Kennt daher auch nicht Exod. 32,21—29, was in J_2 gefehlt zu haben scheint! s. u. Anhang: Tabelle.

[2]) Der ursprüngliche Kern, der den Anlass zur allmählichen auch schon vordeuteronomischen Erweiterung gegeben haben wird, scheint eine Rede Jahves selber an das Volk in J_1 gewesen zu sein. Aus dem vorliegenden Text lässt sich noch entnehmen, dass J_2 mit seiner ganz naiven Gottesverstellung, nach der Jahve ohne Gefahr für auserwählte Menschen mit ihnen persönlich bei Gelegenheit verkehrt, erzählt hat, wie Jahve, der auf dem Horeb wohnend gedacht ist, vom Berge (nicht vom Himmel auf den Berg wie i. J_2!) herabkommt, — so dass das Volk nicht an den Fuss des Berges treten, (doch J_2 V. 17! Gegen J_1 V. 12) noch rühren u. „nicht durchbrechen“ (V. 22.) darf weshalb er eingezäunt werden muss, — und eine Rede an das Volk hält, die im grossen und ganzen den gleichen Inhalt gehabt haben wird, der nachher in X Geboten auf 2 Steintafeln von Mose (so J_1 34, 27 und 24. 4. gegen J_2 31,18!) geschrieben sein soll. Vergl. u. Anhang. Steuernagels Anschauung (Stud. u. Kritik 1899,3.) von E_1 u. E_2! entbehrt der Wahrscheinlichkeitsgründe gänzlich.

Schein des hohen Alters zu sichern und zugleich seinem Buch — in polemischer Tendenz, wie wir gleich sehen werden — ein dem P analoges Gepräge zu verleihen. Ob J_2 irgend welche Gesetzesstücke enthalten hat, kann nach der ganzen auf reine Geschichtsdarstellung abzielenden Anlage des Buches sehr gut verneint werden — vielleicht dass auch zu seiner Zeit in denselben Kreisen schon das Deuteronomium in Aussicht war. — Genug: es galt nur festzustellen, dass der elohistische Redaktor von JE durchaus auf dem Grunde des Deuteronomiums stand, eine Thatsache, die insofern von grosser religionsgeschichtlicher Bedeutung ist, als derzeit längst der Priesterkodex die massgebende Norm hätte sein können. Wir müssen daher vermuten, dass der Priesterkodex im nachexilischen Israel nicht so allgemeine Anerkennung gefunden hat, wie er forderte. Welches aber seine vornehmlichsten Gegner waren, diese Frage zu beantworten wird niemand schwer fallen, der von dem „Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels" überzeugt ist, wie ihn der Rabbiner Dr. Vogelstein-Stettin auf das treffendste gezeichnet hat[1]). Es waren die von Ezechiel zur Strafe für ihren Höhenkultus zu Tempeldienern degradierten (Ez. 44, 10. 12 f.) alten Levitenpriester bezw. die ihre Partei nehmenden Schriftgelehrten, welche sich entgegen der ezechielischen Bestimmung, wie sie nachher (s. u.) in P Nu. 18, 3 formuliert wurde, auf Deut. 18, 1. 6 f. stützten und Gleichberechtigung der Leviten mit den „Aharoniden" verlangten. Die ganze nachexilische religiöse Entwickelung und Litteratur zeigt daher diese beiden Strömungen; die deuteronomistische (levitische) und die priesterliche. Dann kam aber die Elohistenschule; und sie fand nicht nur in der einen, sondern auch in der andern Partei ihre Anhänger (DtER u. PER)

[1]) Es mögen hier nur die am deutlichsten diesen Zweispalt zum Ausdruck bringenden Stellen der hebr. AT-Litteratur angeführt werden: II. Reg. 23,9 Neh 10.38 ff. XIII, 7—13. Mal. II,1—10. Nu XVI P. Für alle näheren Details verweise ich auf: Dr. Vogelstein: „Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels" Stettin 1889 siehe auch u. Anm. S. 62 ff!

und schliesslich ist durch ihre Vermittlung der alte Zwiespalt wenigstens in der Litteratur eingeschlafen[1]). Doch zeigt sich, wer der Sieger blieb, auch hier: es war von priesterlicher Seite der elohistische Redaktor PER, der es alsbald unternahm an P als „Grundschrift" das JEDt des DtER anzuschliessen! Auch diese Konsequenz haben wir für die Elohistenschule zu konstatieren!

Doch es gilt noch alle übrigen Schriften des A. T.'s zu untersuchen, wie sie sich zu unserer These von der spätnachexilischen Elohistenschule verhalten.

Zunächst das Deuteronomium.

Eine nähere oft kaum vollziehbare Analyse dieses jedenfalls schon vor dem babylon. Exil mindestens zweimal erweiterten Buches vorzunehmen, ist hier nicht der Ort,

---

[1]) Den letzten schüchternen Einigungsversuch unternimmt von levitischer Seite noch in der nach elohistischen Zeit der Chroniker, wie Vogelstein wahrscheinlich macht (a. a. O. Kap. X). Doch steht ja der Chroniker im Grunde auf völlig priesterkodexlichem Boden, und wir haben in ihm wohl nur einen von jenen Schriftgelehrten (schon Neh. XIII, 13!) zu sehen, die eine Mittelstellung zwischen den Priestern und Leviten einnahmen. In den Händen der Schriftgelehrten allein lag die Schriftkenntnis und Forschung. Schriftgelehrte gab es infolge der beiden verschiedenen Tempelparteien sowohl von priesterlichem wie von levitisch-deuteronomistischem Standpunkte. Ein Schriftgelehrtenzwiespalt lag daher auch dem ganzen konstatierten Dualismus von priesterkodexlicher und deuteronomistischer Strömung in der Litteratur zu Grunde. Schriftgelehrte werden auch die Begründer und Mitglieder der Elohistenschule gewesen sein. Diese Schriftgelehrten haben dann die Kanonsammlung und Herstellung zustande gebracht und sind schliesslich zu der Macht gelangt, die sie nachher im späteren Judentum besitzen. Im Anfang jedoch schwächte sie der eigene Zwiespalt zu sehr, als dass sie hätten gegen die starke Aristokratie der Aharoniden aufkommen können. Nicht einmal mit schriftlich im Anschluss an das a 444 von Esrah eingeführte (Esr. VII, 14 u. 25) Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26) [darüber s. u. Anm. S. 62 ff.] fixierter Formulierung (P.) der von Esrah und Nehemia, die sich bemühten, die Leviten mit ihrer Stellung auszusöhnen (s. Vogelstein), getroffenen Einrichtungen drangen sie durch: Nu. 18, 21! — wurde doch der Levitenzehnte seit Jochanan (409—360) von den Priestern eingesteckt (Joseph Antiq. XX, 88, 1) — und so noch ca. 300 der Chroniker nicht mit seinem Versuch Deut. 18, 1, 6f oder wenigstens Nu. 18, 21 zu Ehren zu bringen.

auch für unsere Untersuchung nicht nötig. Es mag genügen mit Bezug auf das eben Dargelegte die Wahrscheinlichkeit zu betonen, dass ebenso wie der priesterliche Gesetzeskodex, so auch der deuteronomistische erst im Laufe der Jahrzehnte, vielleicht noch parallel dem priesterlichen, zu dem Umfange angewachsen ist, in welchem er auf uns kam. Hier interessieren uns nur die Stellen, an denen „Elohim" vorkommt.

Ohne Suffixe in reiner Pluralsform und ohne Artikel kommt es im Deut. 32mal vor; und davon bezeichnet es nur 8mal den einen Gott, während es an allen übrigen Stellen „andere" „fremde" Götter bedeutet, einige Male auch als unbestimmter archaïstischer Pluralis einfach „Gottheit" oder als Adjektivum „göttlich" (21, 33). Das Merkmal der archaïstischen Plurale kennzeichnen deutlich die verschiedenen Übersetzungen, die diese Stellen Deut. IV, 7. V, 7. 23. VI, 14. XXXII, 39 von verschiedenen Seiten erfahren haben — einige „Gott", andre „Götter" — woraus jedenfalls hervorgeht, dass „Elohim" an diesen Stellen nicht Eigenname ist, mag nun das Abstraktum bald als Mehrheit, bald als Einheit aufgefasst sein. Ein deutlicher Fall der letzteren Bedeutung ist IV, 34: „oder hat sonst eine Gottheit versucht zu kommen . . . . . .", ein Satz, der sich als Begründung ursprünglich sehr gut an IV, 31 angeschlossen hat, denn IV, 32—33 ist offenbar eine echt elohistische Glosse. Das beweist uns, wenn wir von dem zweimal vorkommenden Gottesnamen „Elohim" absehen — schon die Anrede „Du" statt des „Ihr" im Zusammenhang (v. 29. v. 34.). Allerdings findet sich schon in den beiden vorhergehenden Versen das „Du"; doch **beginnt** v. 39 mit „Ihr", neben dem das gleich folgende „Dein" Gott unmöglich ursprünglich sein kann, sondern als nachträgliche Änderung zu gunsten des elohistischen Zusatzes v. 32f anzusehen ist. Der Inhalt des letzteren bringt durchaus nichts neues, geht nur in allgemeiner Phrase auf und ist vor v. 34 völlig überflüssig.

Die nächste Stelle, an der „Elohim" im Deut. als n. p. vorkommt, ist: V, 21b. Diese thut sich schon dadurch als Randglosse kund, die an falscher Stelle in den Text gedrungen

ist, dass sie in evidentestem Gegensatz zum folgenden Verse steht. Denn in letzterem drücken die Israeliten ihre Furcht aus, dass sie sterben müssten, wenn sie Jahves Stimme („weiter“ עוֹד wohl durch die Glosse veranlasster Zusatz) hörten, während sie schon in v. 21b zu der Erkenntnis gekommen sein sollen, es sei garnicht so schlimm, der Mensch sterbe noch nicht gleich, wenn er Elohims Stimme höre. Die Glosse mag von der Hand desselben Elohisten herrühren, der schon oben IV, 33 schrieb gleichen Inhalts.

In IX, 10 sind die Worte: „beschrieben mit dem Finger Elohims“ offenbar nach Ex. XXXI, 18 aus E hier wörtlich eingefügte Randbemerkung.

In XXV, 18 erweisen sich die Worte: „und er fürchtete Elohim nicht“ wieder dadurch, dass sie nicht einmal an passender Stelle stehen, als spätere elohistische Glosse.

Es bleiben noch 3 Stellen übrig: Dt I, 17. XXVI, 17 und XXIX, 12, welche sich unschwer gleichfalls als erst nachträglichen Ursprungs erkennen lassen. In I, 17 „das Gericht gehört Elohim“ unterbricht den Zusammenhang. In XXVI, 17 und XXIX, 12 finden wir die schon oben (S. 32 Anm.) erwähnte häufige elohistische Glosse, wie sie unnütz den Satz füllt und in c. 26 sogar irrtümlich in v. 17 anstatt in v. 18 hineingeraten ist.

So hat sich auch für das Deuteronomium die Thatsache ergeben, dass den sämtlichen Hauptschriftstellern, die an demselben gearbeitet haben, nicht der Gebrauch von „Elohim“ als Eigenname Gottes geläufig war, indem die 8 Stellen sich als deutliche Glossen, die teilweise sogar auch sonst wiederkehren, erkennen liessen. Wäre „Elohim“ der allerälteste monotheïstische Name Gottes, so sollte man meinen, müsste er gerade in den Gesetzen, in denen die Einzigartigkeit Jahves besonders zum Ausdruck kommt und die als uralt zu kennzeichnen jedem neuen Gesetzgeber stets am Herzen lag, am zahlreichsten sich finden, wenn nicht ausschliesslich gebraucht sein.

Aber genau das Gegenteil ist der Fall: Auch im ganzen Leviticus kommt das Wort „Elohim“ (als n. p.) nicht ein

einziges Mal vor, — wenn wir von 5 Stellen absehen, an denen die gebräuchlichste elohistische Glosse: „und ich will Euch Elohim sein“ eingefügt ist, — ist also hier geradezu selbst bei der Redigirung vermieden. Man blieb sich also dessen voll bewusst, dass „Elohim“ in diesem tendentiösen Gebrauch erst ganz jungen Datums war! Es fragt sich nur, zu welcher bestimmteren Zeit er aufgekommen ist. Doch fahren wir mit der Untersuchung der alttestamentlichen Bücher nach der Reihe fort; vielleicht bietet sich dabei von selber, was wir suchen.

Zunächst die an den Pentateuch anschliessenden historischen Bücher.

Was hier sogleich klar wird, ist die Thatsache, dass der oder die anerkanntermassen deuteronomistischen Redaktoren aus der Zeit vor und in dem Exil ebenso wie ihre teilweise uralten Quellen den Gottesnamen „Jahve“ gebrauchen und keine Elohisten sind. Daraus folgt, dass die Stellen, an denen sich das oder richtiger der elohistische „Elohim“ findet, noch späteren Datums sind:

Im Buche Josua[1]) kommt eigentlich nur eine Stelle inbetracht, an der „Elohim“ als n. p. gebraucht ist: c. XXII, 33 und hier zeigt ein Vergleich deutlich, dass sie von der Hand desselben ganz späten Überarbeiters herrührt, der auch sonst in c. XXII wahrzunehmen und wahrgenommen ist (vgl. Wellh. Compos.). Zwei andere Stellen können vielleicht noch als elohistisch angesehen werden:

In XXII, 22 ist das „El Elohim Jahve“ auffällig. Der gleiche pleonastische Ausdruck findet sich sonst nur noch in ψ 50, 1. Dieser Psalm erweist sich aber deutlich (bes. durch v. 7. „Elohim Elohejka“ aus „Jahve Elohejka“) als ein

[1]) Wie schon oben bemerkt, ein von einem Deuteronomisten als Anhang und Fortsetzung zum Deuteron. aus der Josuageschichte des J_2 hergestelltes Buch. Die Absicht dabei war jedenfalls, dass J_2, welches nicht lange vor dem Deuteron. geschrieben war, zusammen mit Deut. und Josua ein zusammenhängendes Werk bilden sollten. Parallel zum Buche Josua entsteht unter der Hand eines Deuteronomisten im Exil aus der Eroberungsgeschichte des J_1 das Richterbuch!

ursprünglich jahvistischer aus prophetischer Zeit (ca. 600), der elohistisch überarbeitet ist; es wird daher auch statt des „Elohim“ hinter El ursprünglich Jahve gestanden haben: „El Jahve“ (vergl. Jes. 42, 5). Der späteren Zeit muss wohl das „El Elohim“ etwas unbestimmt vorgekommen sein, und man setzte „Jahve“ hinzu, das „El Elohim“ vielleicht als „Gott der Götter“ auffassend, wie die LXX wollen. Möglicherweise mag der Zusatz des „Jahve“ hier auch der Tendenz eines späteren Schriftgelehrten zu verdanken sein, der neben den 2 Gottesnamen, — El wurde später ja auch als n. p. gedacht (s. o.) — nun auch noch den dritten hinzusetzte. — Dass übrigens in diesem Psalm nicht drei Namen ursprünglich sind, zeigt auch das Vers-(Ton)mass, in das nur „El Jahve“ oder „El Elohim“ hineinpassen. — Irgend eine dieser ähnliche redaktionelle Veränderung muss auch in Jos. XXII, 22 der Anlass gewesen sein zur Entstehung des „El Elohim Jahve“. Als das ursprüngliche ist auch hier „El Jahve“ am wahrscheinlichsten. Ein Elohist versucht statt „El“ — „Elohim“ zu schreiben und dabei gerät ihm auch אל des Textes noch unter die Feder. Möglich auch, dass das „Elohim“ aus der ähnlichen Tendenz später hinzugesetzt ist, wie oben in ψ 50, 1 das „Jahve“, um alle drei Gottesnamen vereinigt zu sehen. Die LXX scheinen diese Stelle ganz frei behandelt zu haben: „*ὁ θεὸς θεὸς κύριός ἐστι καὶ ὁ θεὸς θεὸς οἶδε*“ oder es hat ihnen ein anderer Text vorgelegen; jedenfalls lesen sie das zweitemal nur zwei Gottesnamen „ha El Elohim“, woraus man auf ganz das gleiche Schicksal des Textes schliessen könnte. welches ψ 50, 1 erlebt zu haben scheint.

Die andere möglicherweise noch auf Elohistenhand weisende Stelle ist XXIV, 26 zu finden, wo das „Elohim“ hinter תורת Randglosse sein mag, wenn es nicht adjektivisch ursprünglich „ha Elohim“ gelautet hat, wie wohl die LXX lasen.

Dass aus ursprünglichem „ha Elohim“ in adjektivischer Bedeutung öfter in elohistischem Sinne und von elohistischer Hand einfach „Elohim“ geworden ist, dafür lassen sich überhaupt manche deutlichen Belege bringen: z. B. I. Sam. III, 3 u. IV, 4, wo die allbekannte Gotteslade (Jud. IV, 13 u. a.)

und nicht blos eine Gotteslade gemeint sein kann, der Elohist aber „Lade Elohims“ dachte. I. Sam. IX, 27 das — schon genannte — Gotteswort, wie II. Sam. XVI, 26, I. Reg. XII, 22. Auch I. Sam. II, 25. III, 3. IX, 9, Jud. XVIII, 5 (statt בֵּ) „Elohim“ statt „ha Elohim“ wie I. Sam. X, 3, Jud. 21, 2, Ex. 21, 6. 22, 7. 24, 11 in der gewöhnlichen Phrase vom Gottesgericht, welches vor der bestimmten Gottheit und nicht vor „Elohim“ ursprünglich gemeint ist.

Wir kommen zum „Buch der Richter“[1]). Auch in diesem sind nur einige wenige elohistische Stellen zu finden, welche sich deutlich als sekundäre oder richtiger tertiäre und noch spätere Bestandteile erweisen. Ganz charakteristisch und entsprechend unserer Schilderung der elohistischen Zeit erscheinen 2 Stellen IV, 23 u. IX, 56 f. als elohistische Kommentierung des schon fertigen Buches: Der elohistische Revisor hielt es für nötig an diesen Stellen einen zusammenfassenden Rückblick einzuschieben und an den Rand zu setzen.

„Elohim“ in VI, 40 sagt der Verfasser des Wunderberichtes VI, 36—40, in dem sonst „ha Elohim“ Gottesbezeichnung ist. Ein Grund, weshalb der alte Verfasser hier „Jahve“ vermieden haben sollte, ist nicht einzusehen. Die ganze Geschichte ist im Zusammenhang sehr entbehrlich. Alles deutet darauf hin, dass wir es mit einem späteren Einsatz zu thun haben und zwar wohl aus nachelohistischer Zeit, wie das „ha Elohim“ (s. u.) wahrscheinlich macht.

In I, 7 ist das elohistische sehr einfach zu beseitigen durch Herstellung des Maqqeph zwischen שלמ־לי zu ו, so dass es heisst: „שִׁלְמוֹלִי“, und dann Elohim, wie es sich im Munde des Heiden Adoni-Beseq allein schickt, „Götter“ bedeutet.

Alle übrigen gerade in diesem Buche recht zahlreich auftretenden „Elohim“ und „ha Elohim“ erweisen sich als mit gutem Grund vom Verfasser in henotheïscher Weise gesetzt, indem die Gelegenheiten, wo die Nennung (Anrufung) Jahves auf fremdem Gebiete und im Gespräch mit Fremden (z. B. VIII, 3. IX, 7) nicht anwendbar war, nur allgemein

[1]) Über seine Entstehung s. o. S. 39 Anm.

von der Gottheit („ha Elohim“) oder gar blos einer Gottheit, einem Göttlichen (*θεῖον* „Elohim“) die Rede sein konnte, hier besonders häufig sind. Freilich scheint gerade hier auch manches ursprüngliche „ha Elohim“ durch elohistische Hand zu blossem „Elohim“ geworden zu sein, wie jedenfalls in IX, 23. XIII, 22 u. XV, 19, an welchen Stellen für den Gebrauch des ganz heidnischen Elohim kein Grund vorliegt.

Auf den ersten Blick könnte noch in VI, 31b das „Elohim“ elohistisch klingen in einem von Wellh. Prol. S. 244 als sekundär erkannten Bericht. Doch man braucht diese Stelle nicht einmal monotheïstisch zu verstehen: denn Joasch will nichts weiter, als seinen Sohn vor den Eiferern retten mit dem Hinweis: Baal als „ein“ Gott braucht Eure menschliche Hülfe nicht, er wird sich schon allein rächen. Ähnlich ist I. Reg. XVIII, 21 durchaus henotheïstisch aufzufassen, indem es sich dort darum handelt, wer „die“ massgebende, zu verehrende Gottheit sei, Baal od. Jahve, nicht wer überhaupt „Gottheit“-Elohim sei[1]).

Was für uns aber die Hauptsache ist: Elohim als n. p. in elohistischem Sinne finden wir auch im Richterbuche nur an 8 sekundären Stellen!

Zum gleichem Resultat führt uns eine Untersuchung der Samuelis- und Königsbücher. Anerkanntermassen ist kein Text des A. T.'s in so schlechtem Bestande, was seinen ursprünglichen Wortlaut anbetrifft, auf uns gekommen, wie gerade der dieser Bücher. Daher ist denn auch hier für uns die Untersuchung um so schwieriger, als an einigen Stellen „Elohim“ steht, wo sicher ursprünglich

---

[1]) Wir als Monotheïsten und womöglich auch schon die alten Israeliten als Monotheïsten denkenden Leser sind immer nur zu sehr geneigt, gleich an solchen und ähnlichen Stellen die Leugnung der fremden Gottheit überhaupt — als solcher — zu sehen, wozu uns der vielleicht in gleicher Anschauung tendentiös zur Zweideutigkeit von späteren Redaktoren und Schreibern verschobene Ausdruck oft noch besonders zu verführen im stande ist. So hat sicherlich schon der Elohist VI, 31, dass אִם אֱלֹהִים הוּא verstanden als: „wenn er Elohim ist [sc. und nicht Jahve Elohim ist], so . . . . . “.

ein ganz andres Wort gestanden hat, wie ein Vergleich mit der Chronik und LXX oft beweist: z. B. I. Sam. IV, 7, X, 9. (vergl. Klostermann).

II. Sam. XIV, 14
I. Reg. XVIII, 27. IX, 24a. } „Elohim“ statt אֱלֹהֵם.
II. Sam. VII, 22a „Elohim“ statt Elohejnu.
„ VII, 25 „Jahve Elohim“ statt Adoni-Jahve wie V18 und LXX s. o. S. 25. Anm. 3.
„ VII 26 „Elohim al Jsrael“ elohistisch wie in Chron. oft statt „Elohej Jisrael“ s. Klosterm. Comment. S. 132.
„ IX, 3. „Elohim“ statt „Jahve“ wie 1. Sam, XX. 14!
I. Reg. I, 47 „Elohim“ statt „Elohejka“.
„ III, 5 in LXX Jahve.
„ III, 11 in II. Chron. I, 11 Jahve.
„ V, 9 in LXX Jahve.
„ IX, 23 in LXX Jahve.

Und so sind denn auch hier die Stellen, an denen „Elohim“ statt ursprünglichem und allein richtigem „ha Elohim“, wie der sonstige Sprachgebrauch fordert, elohistisch gesetzt ist, am zahlreichsten: I. Sam. II, 25, III, 3 IX, 9. 27, wahrscheinlich auch I. Sam. XVII, 3 (od. El), XXIII, 7a (od. El) XXIII, 8, XXVI, 8, I Reg. XXI, 10. 13. u. a. (s. o.).

An einigen andern Stellen erweist sich „Elohim“ als sekundär, weil es für die betreffende Zeit gar keinen Sinn hat abgeben können: z. B. I. Reg. 18. 36: lass heute kund werden, dass Du in Israel Elohim bist“ — so konnte nur der Elohist sagen! Elias aber — mögen wir auch einen noch so hohen Begriff haben von seinem prophetischen Monotheïsmus, für seine Zeit war er nur als Henotheïst verständlich — wird nur gebetet haben: „Lass heute kund werden, dass Du — sc. und nicht Baal — in Israel El [oder vielleicht „ha Elohim“ wie VV 21. 24. 37. 39. die d. h. unsre, Israels, Gottheit] bist“ — ein „Elohim“ war auch Baal für damalige Auffassung, doch El für Israel sollte nur Jahve sein.

An zwei anderen Stellen hat „Elohim“ auch erst in monotheïstisch-elohistischer Zeit Sinn:

II. Sam. XIV, 13 עַם אֱלֹהִים und V16 נַחֲלַת אֱלֹהִים „Volk Elohims“ und „Erbe Elohims“ was in vorelohistischer Zeit verstanden worden wäre als „Volk eines Gottes“ oder „ein Gottesvolk“ und „Erbe eines Gottes“ od. „ein Gotteserbe“ Diese Worte sind daher als Zusätze eines elohistischen Redaktors anzusehen!

Ein solcher ist auch sonst noch mehrfach bemerkbar: z. B. rührt II. Sam. XXI, 14 der Zusatz: „und so ward Elohim dem Lande versöhnt“ von ihm her, wie vielleicht die ganze entstellende Überarbeitung des Abschnittes vv 12—14. Besonders charakteristisch für ihn sind jedoch Glossen, die man als theologische oder religiöse bezeichnen könnte, mit denen irgendwelche Zustände als eigens von Elohim bewirkt gedeutet werden: so: I. Sam. X, 26. „deren Herz Elohim gerührt hatte“. I. Sam. XXIII, 14 „aber Elohim liess ihn (David) nicht in seine (Sauls) Hände fallen“ und deutlich auch I. Reg. X, 24 von der Weisheit Salomos, „welche Elohim in sein Herz gegeben“.

Es erübrigt nun noch einige „Elohim“ zu erklären in phraseologischen Ausdrücken, bei denen es zweifelhaft sein kann, ob hier „Elohim“ ursprünglich oder elohistisch ist.

Noch nicht so sehr zweifelhaft ist es bei dem Ausdruck אֵין אֱלֹהִים er bedeutet II. Reg. V, 15 u. a. singularisch „keinen Gott“, jedoch II. Reg. I, 3. VI, 16 XIX, 18. 19. „keine Götter“. Wir haben es also hier deutlich mit dem archaïstischen allgemeinen „Elohim“ zu thun[1]), welches sowohl einen wie mehrere Götter bezeichnen kann, so dass es an manchen Stellen geradezu bei diesem Ausdruck gleichfalls unentschieden bleiben muss, ob „Gott“ oder „Götter“ zu übersetzen: wie I. Reg. VIII, 23, auch Dt. XXXII, 39. Jes. XLIV, 6. XLV, 5. 14. 21. [an letzterer Stelle macht allerdings das folgende „El“ wahrscheinlich, dass אין אלהים hier „keine Götter“

[1]) Auch sonst noch in Sam. u. Reg.: I. Sam. 17, 46. I. Reg. 8, 27. u. a.

heisst]. Es ist jedoch klar, dass diesen Ausdruck auch der Elohist verwenden und beibehalten konnte, in der Auffassung: „nicht Elohim“ „keinen Elohim“, wie es in der überarbeiteten Stelle II. Reg. V, 15 zu übersetzen ist.

Ungefähr ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck: אֱלֹהִים חַיִּים Dt. V, 23. I. Sam. 17, 26. 36. Jer. 2, 13. 23, 36. vergl. Jos. 24, 19. Exod. XX. 3. ψ 58, 12. Der Pluralis des Adjektivums macht die ursprünglich archaïstische Auffassung wahrscheinlicher (s. u.), als wenn dieser Ausdruck erst vom Elohisten geprägt sein sollte. Das allgemeine Elohim war ja natürlich auch schon in der ältesten Zeit „chajim“ lebendig! vergl. die alte Schwurformel „חַי יהוה“! Der Elohist sagt ebenso gut, und von sich aus nur: „Elohim chaj“ wie z. B. II. Reg. XIX, 4. 16., wo es freilich aus ursprünglichem „El chaj“ entstanden zu sein scheint[1]) (vergl. ψ 42, 3., ψ 84, 3.).

Nun aber die altertümliche Phrase: „So thue mir Gott und so thue er weiter“, die in den Büchern Sam. u. Reg. so oft wiederkehrt: II. Sam. III, 9. 35. I. Reg. II, 23. XIX, 2. I. Reg. XX, 10. II. Reg. VI, 31. u. a. Sie klingt trotz ihrer sonstigen Altertümlichkeit im Gebrauch ganz elohistisch-monotheïstisch; und doch findet sie sich I. Reg.

[1]) Diese Stelle ist um so interessanter, als sie in Jes. 37 wiederkehrt und zwar auch mit „Elohim chaj“ statt „El chaj“. Es ist jedoch aus verschiedenen Differenzen zwischen Reg. und Jes.-Text zu schliessen, dass beide unabhängig auf Grund eines dritten [von Elohisten] hergestellt sind. Auch das Gebet II. Reg. XIX, 15 ff., welches der Chroniker II. Chron. 32, 20 ausgelassen hat, scheint schon dem III. Urtext angehört zu haben da sich kein Text vom andern abhängig zeigt. Der Reg.-Text verrät durch das „Elohim“ in V19, welches Jes. 37, 20. nicht steht, grössere elohistische Bearbeitung. Man hat freilich gemeint, dies „Elohim“ sei ursprünglich und nur versehentlich im Jes.-Text ausgefallen, doch abgesehen davon, dass es ganz elohistisch ist, ist es auch völlig überflüssig. Der exilische Verfasser will nichts weiter sagen, als dass Jahve einzigartig (z. XIX, 15. vergl. I. Reg. VIII, 60.) höchster Himmelsgott ist, doch nicht, dass er einziger Gott ist. Daher heisst es auch vorher I. Reg. XIX, 15 = Jes. 37, 16. nicht: „ha El levadejka“ „Du bist einziger El“, sondern: „ha Elohim lev.“ „Du bist in deiner Gottheit einzig“ (s. o. S. 21 Anm. 2) und ist nicht monotheïstisch aufzufassen.

XIX, 2 im Munde der Heidin Isebel und XX, 10. im Munde des Heiden Benhadad — freilich mit dem Unterschied, dass an den beiden letztgenannten Stellen statt יַעֲשֶׂה — יַעֲשׂוּן steht. Dieser Umstand ist es aber gerade, der es wahrscheinlich macht, dass auch an den übrigen Stellen „יַעֲשׂוּ“ ursprünglich gestanden haben wird, welches sich elohistischerseits leicht zu „יַעֲשֶׂה“ korrigieren liess. Denn das archaïstische abstrakte „Elohim“ wurde wie alle Totalitätsplurale stets auch mit dem archaïstischen Plural des Prädikates verbunden: vergl. o. „Elohim chajim“ u. II. Sam. VII, 23. I. Sam. IV, 3. Gen. 35, 7. qedoschim Hos. XII, I. Prov. IX, 10. 30, 3. ψ 16, 3. 58, 12. u. a. (s. u.) Jud. V, 25. Jer. 4, 28., Ez. 24, 19. 33, 2. 34, 2. 6., Jes. 40, 22. — ohne dass auch dieser Pluralis notwendigerweise ursprünglich eine Mehrheit zu bezeichnen hatte[1]); vergl. auch die Plurale bei מים u. a. Gen. I.

[1]) Als solche archaïstisch aufzufassenden Pluralia Verbi erklären sich auch sehr einfach die vielgedeutenden Stellen Gen. I, 26. XI 7. III. 22. XX, 13. XXXI, 53. vergl. Jes. VI, 8. Exod. 32, 1. 4. 19. IV, 8, was schon Meier a. a. O. S. 23 f festgestellt hat. Geiger a. a. O. S. 279 ff. vermutet freilich, dass alle diese Pluralia verbi erst spätere von ängstlichen Schriftgelehrten da eingesetzt sein, wo sie deutlich machen wollten, dass „Elohim“ die „Götter“ und nicht den einen Gott bedeute. Er führt zum Beweise die Stelle Neh. IX, 18 f an, wo überall der Singul. verbi steht, während in der Parallelen Exod. XXXII, 4 der Pluralis bei „Elohim“ steht: Exodus sei häufiger gelesen worden und hier daher die Aenderung der Singulare in Plurale vorgenommen, um Missverständnissen vorzubeugen, die b. Neh. IX 18 der Verfasser noch nicht vor sich gehabt habe. Nun sprechen aber die „chajim“ und „qedoschim“ und alle jene anderen Stellen, an denen unmissverständlich der eine Gott handelt und doch Prädikatsplurale stehen, gerade gegen die Annahme solcher Redaktion. Der spätere Verfasser von Neh. IX, 18 dachte eben ganz anders: „Dies ist Dein „Elohim“ — „Elohim“ als n. p. des einzigen Gottes — während in Exod. XXXII, 4 die alte Auffassung besteht: Dies ist deine Gottheit — von den vielen, die es giebt, Deine, Dein Jahve im Bilde dargestellt. — Wo wir vielmehr eine Redaktion finden, so ist es gerade die umgekehrte, dass dort, wo „Elohim“ als der Eine zu denken war, das Verbum in den Singularis gesetzt wurde, wo ursprünglich auch der Pluralis stand, vergl. die oben besprochene Phrase: „So thue mir . . .“ und II. Sam. VII, 23 mit I. Chron. XVII, 21. Diese

9, 20., Jer. II, 13. Gen. 26, 19., Lev. 14, 5. 50., Ez. I, 24., Gen. VII, 19. VIII, 5. u. a.

Damit hätten wir alle elohistisch klingenden Stellen auch in den Samuelis- und Königsbüchern erschöpft; alle andern „Elohim“ zeigen gerade von nicht elohistischer Auffassung, und es ist somit auch hier ganz deutlich, dass die wenigen monotheïstisch-elohistischen Elemente durchaus sekundären Ursprungs sind. Freilich aus welcher bestimmteren Zeit sie stammen, darüber vermögen wir auch hier keinen näheren Aufschluss zu erhalten, und es kann vorläufig immer nur noch bei unserer obigen unbestimmten Annahme bleiben, dass erst spät-nachexilischer Zeit die Elohistenschule angehöre, weil nur in dieser die eigentlichen Bedingungen für eine derartige Erscheinung sich denken lassen.

Eine etwas genauere Zeitbestimmung dürfte die Untersuchung der Prophetenbücher ergeben, über deren Zeitverhältnisse wir ja besser unterrichtet sind. Wir haben hier zu konstatieren, dass bei keinem einzigen der Propheten, sei er vorexilisch, sei er exilisch oder nachexilisch, das Wort „Elohim“ als Eigenname gebräuchlich ist, so dass auch hier die wenigen[1]) Stellen, an denen es

---

Redaktion vollzog aber schon der Elohist bei Herstellung des Kanons, und sie blieb nicht mehr späteren Juden überlassen. Dennoch sind Geigers Angaben für uns insofern wichtig, als seine Gründe für die Umänderung der Singularia verbi in Pluralia an den betreffenden Stellen, gute Gründe für uns abgeben, weshalb an jenen Stellen die Pluralia stehen bleiben konnten. Sämtliche Stellen, an denen jetzt „Elohim“ mit Singul. des Praedikats oder Attributes verbunden ist, erweisen sich als elohistisch überarbeitet. (II. Reg. 19, 4. 16., Jes. 37, 4. 17., ψ 7, 10., ψ 78, 56., Gen. I, 1 ff. u. a.). Nichts können die Singularia der pronomina personalia beweisen wie הוּא (Jos. 24, 19., Jer. X, 10., ψ 48, 15) oder לוֹ (Gen. I, 27. VI,1 3. IX, 12. XXII, 8 u. a.); denn einen archaïstischen Pluralis der Person wird auch der Hebräer nicht haben denken können!

[1]) Es sind so wenig, dass man daraus schliessen muss: die Redaktion und Kanonisation der נְבִיאִים ist nicht von der Elohistenschule erfolgt. Man setzt sie gewöhnlich ca. 200 (Wildeboer), also gab es ca. 200 keine Radikalelohisten mehr!

so vorkommt, von vornherein für nicht ursprünglich zu erklären sind: In Jes. ist — abgesehen von Jes. 37,4 (= II Reg. 19,4) und Jes. 37,17 (= π Reg. 19,16 s. o.) — kein einziges elohistisches „Elohim“ zu finden. In Jeremias nur II, 11, welches aber ein Schreibfehler statt אֱלֹהֵיהֶם (ihre Götter) sein mag. Über Jes. XIII, 19 und Jer. 50,40 Amos IV, 21 s. o.; in Ez. ausser der sechsmal [Jer. 53,5 archaïst. od. Plur. 30, 21. 25 urspr. = לָאֱלֹהִים] vorkommenden Phrase: „Euch Elohim zu sein“, die an einigen Stellen (11, 20. 14, 11. 36, 21. 37, 24 mit „El“ od. לָאֱלֹהִים ursprünglich sein mag), nur 28, 9, wo auch wohl „El“ oder „Jahve“ gestanden haben wird, und in den beiden deutlichen Randbemerkungen 28, 13 u. 31, 8. In Hosea braucht XII, 4 das „Elohim“ nicht elohistisch zu sein, so wenig wie in Gen. XXXII, 29. (s. o. S. 3 Anm. 2). Zach. VIII, 8 erscheint die bekannte Phrase: „ihnen Elohim zu sein“ als deutliche Glosse den Zusammenhang unterbrechend. Im Büchlein Jona, welches sich seiner ganzen Gottesvorstsllung nach als durchaus henotheïstisch erweist, erklärt sich das „Elohim“ und „Ha Elohim“ leicht durch die oben festgestellte Beobachtung, dass im heidnischen Lande die Gottheit unbestimmt gelassen wird. Es sind daher auch die beiden Jahve in c IV als ungehörig und erst später in den Text gedrungen anzusehen: Das erste in v 6 neben „Elohim“ welches dabei stehen blieb, und das zweite statt des ursprünglichen „Elohim“, welches verloren ging. Sämtliche andere Stellen in den Prophetenbüchern, an denen sich das Wort Elohim findet („Ha Elohim“ selten) zeigen dies Wort entweder für „Götter“ gebraucht (Jes. 45. 21 u. a.) oder in archaïstisch-adjektivischer (Mal. II, 15) od. allgemeiner Bedeutung (so häufig Mal. III, 8. 14. 15. 18: das unpers. *θεῖον* als Macht über dem Menschen) jedenfalls nicht als n. p. (Zach. VIII, 23 im Munde der Heiden = *τὸ θεῖον*). Daraus ergiebt sich unwiderleglich, dass noch zur Zeit des letzten Propheten, lange nach dem Exil — Maleachi gegen 400 — „Elohim“ als ausschliessliche Benennung Jahves unbekannt war.

Zu einem diesem entsprechenden Resultat führt uns die Untersuchung des Psalters.

Von dem sogenannten „Elohimpsalter“ war schon oben S. 29/30 die Rede. Wir fanden in ihm eine analoge Redaktion zu der des J_2 zu E.

Der ursprüngliche Elohimpsalter scheint ein Davidspsalter (s. ψ 72, 20) gewesen zu sein bezw. als solcher hergestellt zu sein[1]) und hat dann anfänglich nur die ψψ 51—72 umfasst mit der Doxologie — in die erst später versehentlich יהוה neben Elohim eingedrungen ist — und der Schlussbemerkung: „Ein Ende haben die Gebete Davids, des Sohnes Isaïs.“. Als erster Anhang kamen die Korachpsalmen 42—49 hinzu, später von der Redaktion vorangestellt — und als zweiter die Asaphpsalmen 50+73 - 83. Schliesslich noch später — erst in einer Zeit, da man in der Scheu vor dem Tettragramm so weit ging, dass man sogar möglichst die Schreibung יהוה vermied und אדני schrieb (s. bes. ψ 86. und 89 Schluss) wurden die meist exilischen Psalmen 84—90 hinzugefügt — auch ψ 90 gehört zu dieser Gruppe, weil in ihm „Adonaj“ ebenso hervortritt wie in den vorhergehenden; erst der letzte Redaktor (IR), dem die endgiltige Ordnung zu 5 Büchern, Einfügung der Doxologien, Stellung geeigneter Psalmen an Anfang an Schluss und Hinzufügung verschiedener Überschriften[2]) aufbehalten war, hat den Psalm 90 aus irgend einem Grunde abgetrennt und die Doxologie schon hinter ψ 89 gebracht. Mit ψ 91 beginnt die letzte Sammlung alter und neuer meist namenloser Psalmen zu einer Zeit, da man am geschriebenen יהוה keinen Anstoss nahm, weil es schon längst einfach „Adonaj“ gelesen wurde und wo auch die elohistische Tendenz nicht mehr die Redaktion beherrschte[3]).

---

[1]) Nach Analogie des uralten Davidspsalters, der uns in liber I erhalten ist. s. u.

[2]) Durch die er sich übrigens als schon der wieder indirekt jahvistischen Zeit, in der man richtig יהוה schrieb und „Adonaj“ las, angehörig zeigt (daher IR.).

[3]) Ähnlich hat schon Popper a. a. o. S. 73 f. die Geschichte des Gebrauchs des Gottesnamens gerade aus den Psalmen festzustellen versucht!

Das erste Buch des Psalters scheint in seinem Hauptbestandteile ψψ 3—41 ein uralter Davidspsalter aus prophetischer Zeit — und, da nach und nach erweitert, auch noch mit exilischen Bestandteilen — zu sein, der vielleicht erst ganz spät wieder aufgefunden wurde[1]). Denn der radikalen Elohistenschule scheint er unbekannt gewesen zu sein, da sie den ψ 14 als ψ 53 und ψ 40, 14—18 als ψ 70 in ihren Elohimpsalter aufnahm, und sich sonst ja auch nicht um die Herstellung eines neuen Davidpsalters hätte zu bemühen brauchen zwecks elohistischer Bearbeitung. Dass dann allerdings nicht mehr Duplikate sich finden, kann nur die Annahme begreiflich machen, dass solche Duplikate sicherlich später von der Redaktion werden entfernt worden sein, wie ja überhaupt ein gewisses Hinüber und Herüber sich konstatieren lässt: In ψ 14, 6 ist z. B. deutlich der Gottesname „Elohim" statt „Jahve" von ψ 53 her eingedrungen, und in den elohistischen Psalmen wird so manches „Jahve", das sich jetzt in ihnen findet (s. o.), erst von späteren Abschreibern wieder in den Text gekommen sein. Die „Elohim", die sich als elohistisch in den übrigen Psalmen ausser ψψ 42—83 zeigen, erweisen sich alle als später eingedrungen und nicht ursprünglich!:

In ψ 3, 3 ist die elohistische Auffassung nur durch die Punktation herbeigeführt, die בֶּאלֹהִים statt richtigem בֵּאלֹהִים (wie ψ 68, 8) elohistisch vokalisierte.

In ψ 5, 11 ist „Elohim" nur eine Randglosse, wenn nicht vv. 10—13 überhaupt ein späterer Anhang.

In ψ 7, 10b—14 müsste der den Zusammenhang gänzlich unterbrechende Lobpreis Gottes schon als solcher für sekundär erklärt werden, um so mehr aber, da er vollständig elohistisch ist. (אֱלֹהִים צַדִּיק)

Das „Elohim" ψ 10, 13 scheint ein ursprüngliches אֵל gewesen zu sein, wie in v. 12, wenn es nicht überhaupt im Zusammenhang entbehrlich ist.

---

[1]) Es mag die Annahme gerechtfertigt sein, im Psalterbuch I ein sorgfältig gehütetes Eigentum einiger Leviten zu sehen, die nicht zu den ersten Anhängern der Elohistenschule gehört haben. Der Rangstreit mit Aharoniden that das Seinige dazu. (S. o.)

ψ 25, 22 ist späterer elohistischer Schlusssatz, wie solcher auch sonst, ohne gleich elohistisch zu erscheinen, vorkommt (z. B. ψ 34, 23).

In ψ 36, 8 ist das „Elohim“ ebenso wie 5, 11 elohistische Randglosse, oder Einfügung eines Abschreibers.

Damit sind sämtliche elohistische Stellen des Psalters ausserhalb des „Elohimpsalters“ angeführt (ψ 14, 6 s. o.). Zufällig finden sich alle im I. Psalmbuch, was ein Zeichen dafür sein mag, dass die alte Sammlung doch schon zu einer Zeit, da die elohistische Tendenz noch lebendig war, wieder zum Vorschein kam.

Nun aber haben wir noch einen Blick auf den „Elohimpsalter“ zu werfen. Denn wir dürfen vermuten, dass gerade aus ihm sich eine nähere Zeitbestimmung des terminus ad quem der Elohistenschule, der uns noch fehlt, finden lassen müsste, da hier nur Psalmen haben aufgenommen werden können, die spätestens zu ihrer Zeit entstanden sind. Diese spätesten elohistischen Psalmen also geben uns vielleicht endlich eine genauere Zeit an.

Was zunächst die Psalmen 42—72 anbetrifft, so werden für die spätesten hier ψ 44 und ψ 69 gehalten. Baethgen trägt allerdings noch Bedenken, sie der Makkabäerzeit zuzuweisen; und in der That lässt sich beim besten Willen nicht einsehen, warum ψ 69 nicht exilisch sein soll, da vom gefangenen Volke (v. 14) und dem Wiederaufbau der Städte Judas (v. 36) die Rede ist, also einer Situation, die nicht blos makkabäisch gewesen sein dürfte. Und ψ 44 passt ebenso gut in die kriegerische Zeit nach 722 od. 597. Es sind daher, wie auch ganz natürlich, sämtliche Psalmen des ursprünglichen in kurzer Zeit zusammengestellten Elohimpsalters alte überarbeitete Psalmen aus den verschiedensten Zeiten.

Etwas anderes dürfte es schon sein mit den später hinzugefügten Anhängen. Über die Elohistenschule waren einige Jahre hinweggegangen, und da konnten wohl schon eigene poetische Erzeugnisse derselben die Sammlung

bereichern. Und so scheinen denn die beiden Psalmen 73 u. 74, in denen sich keine Spur von Überarbeitung findet[1]), von Elohisten gedichtet zu sein.

Cheyne denkt sich den ψ 73 **ca. 320** entstanden und die Entstehung von ψ 74 kann sehr gut in eben jene erste Ptolemäerzeit gefallen sein, obwohl sonst auch an die Makkabäerzeit gedacht wird (Baethg.) Mit ψ 75 in die Makkabäerzeit herunterzugehen trägt auch Baethgen Bedenken — er erscheint eher als alter vorexilischer überarbeiteter Psalm.

Ebenso steht es mit ψ 79, der jedenfalls dem Exil angehört, wie ψ 80.

Schliesslich wird auch ψ 83 von Baethgen zur Makkabäerzeit gerechnet, doch möchte die Annahme seiner Abfassung in bedrängter vorexilischer Zeit ebenso verständlich sein.

Überhaupt wird man wohl die Makkabäerzeit im Psalter kaum vertreten finden. Die spätesten Psalmen, wie ψψ 125, 129, 136, 139, 144—146, 148—150 werden der Zeit der Schlussredaktion angehören, und diese kann man schwerlich später als ca. 200 annehmen, denn der Enkel des Jesus Sirach (132 v. Chr.) kennt und benutzt das Gesetz, die Propheten und die übrigen Bücher schon in der ca. 150 entstandenen[2]) griechischen Übersetzung der LXX.

Es mag demnach nicht allzu gewagt genannt werden, wenn wir in Ermangelung anderer Beweise nur auf Grund der beiden in die Zeit um 320 fallenden elohistischen Psalmen 73 und 74 zuversichtlich die Behauptung aussprechen, dass die Elohistenschule ungefähr 350 v. Chr. die israelitische Religionsgeschichte um eine neue Erscheinung bereichert hat. Dies Resultat schliesst sich treffend an das bisher Gewonnene an, nachdem noch ca. 400 nichts von der Elohistenschule zu merken war. Ca. 350 wird im ersten Anfangsstadium zunächst die elohistische Tendenz ganz radikal aufgetreten und vertreten worden sein,

---

[1]) Die „Jahve“ ψ 73, 28 u. 74, 18 führen sich auf Abschreiberversehen zurück: in ψ 73, 26 neben „Adonaj“ u. in ψ 74, 18 wohl für ursprüngl. „Adonaj“!

[2]) s. Willrich: Juden u. Griechen vor der Makkabäer-Erhebung“.

wovon die radikalelohistische Bearbeitung alter Schriften Zeugnis ablegt. Diese Anfangszeit war dann auch, wie das mit allen solchen Erscheinungen zu sein pflegt, die Blütezeit der Schule. Mit ihrer grösseren Verbreitung und der allgemeinen Verwendung des Namens „Elohim“ für Jahve verlor sich ganz allmählich das ursprünglich Tendentiöse dabei: man hatte sich gewöhnt, selber „Elohim“ für Jahve zu sagen; wenn jedoch in älteren Schriften „Jahve“ stand, so konnte dies kaum mehr befremden; „Jahve“, das wusste man, war der alte Name des einzigen Gottes, den man jetzt einfach „Elohim“ zu nennen pflegte. Dass und weshalb dieser Gebrauch jedoch nicht stehend und volkstümlich wurde, werden wir noch unten zu untersuchen haben.

Es fragt sich hier nun noch, wie zu diesem Resultat unserer Untersuchung die anerkanntermassen späteste Sammlung der übrigen Hagiographen ausser dem Psalter stimmen.

In den „Sprüchen“ lässt sich kein einziges „Elohim“ in elohistischem Sinne nachweisen: Dreimal kommt „Elohim“ überhaupt hier blos vor, und davon steht es II, 5 und XXV, 2 allgemein adjektivisch und III, 4 allgemein archaïstisch für „eine Gottheit“. Wir können daraus schliessen, dass die Spruchsammlungen schon vor 350 abgeschlossen waren, oder aber man hat bei Hinzufügung neuer Sprüche den jungen Namen „Elohim“ hier ebenso vermieden, wie in den legislativen Teilen des Pentateuchs, um den Schein des Alters zu bewahren.

Das gleiche Resultat ergiebt sich für das „Hohe Lied“, für das Buch „Ruth“ und die „Klagelieder“, in denen überhaupt kein Elohim vorkommt.

Im Buche „Hiob“ hat man längst die Beobachtung gemacht, dass im Munde der handelnden Personen der Name „Jahve“ absichtlich vermieden sei[1]), wofür sich als der wahrscheinlichste Grund der ergab, dass die ganze Handlung im Auslande spielt und es Aramäer sind, die redend auftreten. Damit ist ein durchaus henotheïstischer Standpunkt des

[1]) in Hi XII, 9 ist der Text verdorben. יהוה nicht ursprünglich.

Verfassers, der selber „Jahve“ sagt[1]), in C. C. I. II. XXXVIII, 1. XL. XLII, zugegeben, und es ist klar, dass die Abfassung des Buches Hiob schon lange vor die elohistische Zeit fällt! (vor 350 gegen Cornill u. Holtzmann).

VI.

Die nachelohistische Zeit (300—150 ff.).

Dagegen erscheint „Cohelet“ als ein durchaus elohistisches Werk! Der Name „Jahve“ ist nirgends zu finden, während „Elohim“ und besonders häufig das spät- und nachelohistische — wie wir unten sehen werden — „ha Elohim“ die stehende Gottesbezeichnung bildet. Gerade dies Buch ist auch schon von jeher allgemein als eins der jüngsten der A. T.-lichen Litteratur erkannt worden, und es muss als eine bedeutsame Bestätigung unserer These angesehen werden, dass auch ohne das Kriterium des Namens „Elohim“ kein Kritiker mehr die Entstehung dieses Buches vor das Jahr 350 ansetzt.

Im Buche „Esther“ ist absichtlich jeder Gottesname vermieden, ein Umstand, der uns in aller späteste Zeit weist, da der Jude sich ausserhalb des Gottesdienstes überhaupt jeglicher Nennung Gottes enthielt oder Umschreibungen gebrauchte wie שָׁמַיִם = *οὐρανος* Luc. 15 v. 18 שֵׁם, מָקוֹם u. a. (s. Dalman a. a. O.)

In die gleiche späte Zeit ca. 150 setzt man jetzt auch allgemein die Entstehung des Buches „Daniel“, wie es uns vorliegt, d. h. die Hinzufügung des hebräisch-aramäischen Rahmens zu den wohl schon 150 Jahre früher entstandenen westaramäischen Kapiteln II, 4b — VI (s. Meinhold: „Die Kompos. d. B. Daniel 1884). Was die Gottesnamen hier betrifft, so wird in dem aramäischen Teil bezeichnender Weise — den Namen „Jahve“ gab es natürlich für eine fremde Sprache ebenso wenig wie für ein fremdes Land[2]) — der Eine Gott

[1]) Nur Hi 1, 22 und XXXII, 2 sagt der Verfasser auch selber — jedenfalls versehentlich „Elohim“.

[2]) Esrah VII, 11 ist nachträgliche hebräische Ueberschrift.

kurz אֱלָהָא genannt Dan. II, 20. III, 33. V, 26. VI, 21 u. a. und Dan. IV, 5. 6. 15 sogar אֱלָהִין adjektivisch gebraucht: ein evidenter Beweis dafür, dass noch ca. 300 im Volke der alte Sprachgebrauch von Elohim als Gattungswort lebendig war; und die tendentiöse Künstlichkeit des n. p. Elohim nicht zu bezweifeln ist. Daher sehen wir denn auch den radikal-elohistischen Sprachgebrauch sehr bald zurücktreten. Der um 150 schreibende Redaktor und Ergänzer verrät nirgends mehr eine elohistische Tendenz. „Jahve“ kommt nur in dem anscheinend aus vorelohistischer Zeit stammenden Fragment IX, 3—20 vor, das hier wohl etwas bearbeitet wurde; sonst wird jeder Gottesname vermieden. Aus I, 9 und 17, auch IX, 3 scheint hervorzugehen, dass dem Redaktor noch einigermassen „ha Elohim“ geläufig war, und dadurch zeigt er sich als zu der Richtung gehörig, der auch schon der Chronist von dem die Bücher „Esrah“, „Nehemia“ und „Chronik“ in ihrer vorliegenden Gestalt herrühren, angehört.

Es ist dies jedenfalls keine besonderre Richtung oder Schule gegenüber den Elohisten gewesen, sondern nur die einfache allgemeine Konsequenz aus der schliesslich nicht mehr in ihrer Tendenz verstandenen Elohistenschule: Die immer nähere Bekanntschaft mit alten wieder ans Tageslicht gezogenen Schriften, in denen „Elohim“ in nichts weniger als elohistischem Sinne gebraucht war, brachte es notwendiger Weise mit sich, dass man bald zu der alten noch im Volke lebendigen Anschauung des archaïstischen „Elohim“ zurückkehrte, und wenn man mit diesem dann, wie man sich inzwischen doch gewöhnt hatte, den einzigen Gott bezeichnen wollte, so kann man ganz natürlich, wie es auch das aramäische אֱלָהָא des Volkes [griechisch „ὁ θεὸς“] verlangte, auf הָאֱלֹהִים d. h. jetzt: „der, der allein Gott ist“ „die einzige Gottheit“ also mit Betonung des הָ, während es zu henotheïstischer Zeit einfach besagte: „die bestimmte Gottheit“, „der, der auch eine Gottheit ist“, also mit Betonung des אלהים auf Jahve angewandt wurde, wenn dieses d. h. seine Göttlichkeit und Erhabenheit besonders hervorgehoben werden sollte (s. o.).

Wie oben bemerkt, findet sich dieser Gebrauch, wie

im Buche „Cohelet“, so auch schon bei dem Chroniker, wovon die zahlreichen Stellen: Esr. I, 5. Neh. IV, 9. Neh. V, 13. VIII, 18. VII, 43. I. Chr. V, 22. XIII, 8. (11) (14) 15. 16. (XVII, 2) XVII, 21. 26. XXI, 7. 8. 17. XXVIII, 3. XXIV, 5. XXVI, 32. II. Chr. IX, 23. (X, 15) XIII, 12. 15. XVIII, 5. XIX, 3. XXIV, 16 XXV, 8. 20. (XXVI, 7) XXIX, 36. (XXX, 19) XXXII, 31. (XXX, 13) beredtes Zeugnis ablegen. Überall da, wo der alt-henotheïsche und vorelohistische Schreiber „Jahve“ gesagt haben würde, wo der Elohist „Elohim“ schreibt (vergl. bes. zu II. Chr. IX, 23 die elohistische Parallele I. Reg. X, 24), da schreibt der Chroniker „ha Elohim“! Die oben nicht eingeklammerten Stellen erweisen sich deutlich als erst vom Chroniker herrührenden Textbereicherungen. Besonders bezeichnend ist auch, dass, wie in elohistisch redigierten Texten der Doppelname „Jahve Elohim“ sich findet, so hier der Doppelname „Jahve ha Elohim“: Neh. IX, 7 VIII, 6. I. Chr. XXII, 1. 19. II. Chr. XXXII, 16 und „ha Elohim Jahve“, wo offenbar das „ha Elohim“ jedesmal der sekundäre Einsatz ist, wie er auch sonst noch glossarisch sich findet (Esr. I, 3. Neh. VII, 2. VIII, 6). Und wie wir den Elohisten das ursprünglich adjektivische „ha Elohim“ zum subjektivischen „Elohim“ bisweilen zu Gunsten seines Sprachgebrauchs verändern sahen, so finden wir hier einige Stellen (z. B. I. Chr. XXIV, 5, XXVI, 32 u. a.), wo das ursprüngliche adjektivische „Elohim“ unter der Hand des Chronikers zu subjektivischem „ha Elohim“ (*τοῦ θεοῦ*) geworden ist! Letztere Thatsache ist zugleich ein Zeichen dafür, dass der alte ursprünglich unpersönliche Begriff „Elohim“ auch in dem „ha Elohim“ der nachelohistischen Zeit nicht so ganz wieder aufgenommen ist, vielmehr die Auffassung der Elohistenschule weiterwirkte.

Überhaupt zeigt sich bei dem Chroniker noch eine gewisse Erinnerung an die „Elohistenzeit“, indem zahlreiche „Elohim“ ganz elohistisch gebraucht auch hier sich finden[1]).

---

[1]) Neh. VI, 12. XII, 46. XIII, 26. I. Chr. IV, 10. V, 20. 25. XIII, 10. XVII, 16. 17. 20. 24. XXI, 30. XXVI, 5. XXVIII, 20. XXIX, 1. II. Chr.

Dies darf uns freilich um so weniger wundern, als es höchstens unsere Zeitbestimmung der Elohistenschule zu bestätigen vermag, da allgemein die Zeit des Chronikers bald nach 300 angesetzt wird, also nicht gar so lange nach der Blütezeit der Elohistenschule. Es hat sich eben, wie schon oben vermutet wurde, der Gebrauch des elohistischen „Elohim" teilweise unbewusst, d. h. ohne die Tendenz, der er seine Entstehung verdankt, lange im Sprach- bez. Schriftgebrauch erhalten[1]); doch ist schliesslich das altbekannte für das Volk geläufigere und verständlichere „ha Elohim" daneben in den Gebrauch getreten, so dass wir dieses nicht blos in jenen aus nachelohistischer Zeit stammenden Büchern (Esr., Neh., Chr., Eccl., Dan.) in dem monotheïstischen Sinne finden, sondern sogar in der älteren Litteratur und selbst im vorexilischen Deuteronomium, wo sich dann natürlich solche Stellen als Einfügungen aus nachelohistischer Zeit schon allein dadurch verraten[2]).

So z. B. die schon oben S. 28 Anm. 1 erwähnte Stelle Exod. III, 9—15 — die Einfügung mit der Erklärung des Namens „Jahve". Der Interpolator selber ist es hier, der i. V. 11 und 13 „ha Elohim" sagt: „Mose sprach zu „Ha

---

I, 7. 8. 9. (Jahve Elohim aus Adoni Jahve). II. Chr. I, 11. VI, 14. 18. 41. 42. XIII, 16. XV, 6. XVIII, 31. XX, 6. 15. XXII, 7. XXIV, 20. XXV, 16. XXVI, 18, XXXII, 29. XXXIII, 7. XXXIV, 9. (statt „ha Elohim" Adjekt.) 32. 27. XXXV, 21. 22. Viele derselben werden jedoch auf Grund des elohistischen Midrasch (II. Chr. XXIV, 27) zu Sam. u. Reg., der dem Chroniker als Quelle dient, in den Text gekommen sein (s. u. Anm. S. 69).

[1]) Deutlich bes. in der Lesung des אדני יהוה als „Elohim Adonaj" und des יהוה אדני als „Adonaj Elohim", wofür die Abschreiber daher oft gleich יהיה אלהים schrieben (s. o. S. 25 Anm. 3), vergl. auch den Elohismus noch der Punktatoren, die statt לְ oft לֹ (Jud. XV, 32, II. Reg. XXXI, 1 u. a.) und statt בְּ oft בַּ „Elohim" (Jud. XVIII, 5. XX, 18. I. Sam. XIV, 37 (vgl. 36) XXII, 13. 15) punktieren, und das N.T.-liche ὁ θεὸς u. θεὸς neben Κύριος.

[2]) Also wenn sich nicht einsehen lässt, weshalb an der Stelle die Gottheit und Erhabenheit Jahves ausgedrückt oder sein Name nicht genannt werden soll, wenn das „ha Elohim" nur monotheïstisch als die Einzigkeit Gottes betonend aufgefasst werden kann, oder wenn es überhaupt blos in Worten des Schriftstellers sich findet, ist auf nachelohistische Glosse zu schliessen!

Elohim“ und in V. 12 legt er Jahve in den Mund: „Ihr werdet „Ha Elohim“ auf diesem Berge dienen,“ wo der alte Hebräer sicherlich „Jahve“ genannt haben würde, da es gerade die Gottheit „Jahve“ war, die auf dem Horeb wohnte, und der die Israeliten am Horeb dienen sollten, also gerade hier als die bestimmte Gottheit mit Namen genannt werden konnte und musste. Für den monotheïstischen Interpolator gab es aber keine andere Gottheit mehr als die eine, die sich damals auf dem Horeb geoffenbart hat, und so sagt er blos „Ha Elohim“ in dem monotheïstischen Sinne.

In Exod. XIX, 3[a], 17 XX, 20. 21. XXIV, 11 rührt das „ha Elohim“ henotheïstisch von J_2 her, der den Sinaï als Ausland ansieht, da für ihn Jahve schon auf dem Zion wohnt, bezw. weil für ihn Jahve schon Himmelsgott ist und der Zion sein Heiligtum, während der Sinai ihnen als Gesetzberg gilt, auf den Jahve blos zum Zwecke der Gesetzgebung herabkam (vergleiche die Pentateuchtabelle des Anhangs).

Das „Ha Elohim“ in der Bileamgeschichte des E Nu XXII 10 verrät, dass auch in dieser im Ausland spielenden Geschichte J_2 das gewöhnliche dann nötige „ha Elohim“ gebraucht hat, und dieses ursprünglich auch in dieser Geschichte da stand, wo wir im jetzigen Text elohistisch „Elohim“ lesen.

Nu. XXIII, 27—30, ein später zur Vereinbarung der beiden Quellen J_1 und E eingeschobenes Stück, enthält in V. 27 „ha Elohim“, und mag daher auf die Hand eines nachelohistischen Redaktors weisen[1]).

Die nächste nachelohistisch erscheinende Stelle im Hexateuch ist die Deut. IV, 35—40. Das „Du“ im V. 35 gegenüber dem „Ihr“ im V. 34 verrät schon die neue Hand; und das zweimalige (V. 35 und V. 39.): „יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים„ „Jahve“ (allein) ist die einzige „Gottheit“ mit den folgenden Erklärungen in diesem Sinne[2]) spricht deutlich in nachelo-

[1]) Quellenapplanierungen haben noch Schreiber nach der Zeit der LXX vollzogen. Vergl. Gen 47,5 f mit LXX- Text, wo der letztere noch besser die Quellenscheidung ermöglicht (S. Wellh. Proleg. S. 53 f.)

[2]) Ohne diese könnte „Ha Elohim“ auch henotheistisch als: „Jahve

histischer Weise den reinsten Monotheïsmus aus. Baudissin a. a. O. hat nun allerdings aus den Stellen des Dt., die die heidnischen Götter mit den toten Klötzen zu „identifizieren“ scheinen (Dt. IV, 28. XXVIII, 36. 64. XXIX, 16) auf solchen reinen Monotheïsmus schon des Deuteronomikers geschlossen doch wird dieser durch Stellen wie IV, 34 („welchen Gott giebt es, der . . . “) III, 24. IV, 7. (die andern Götter nicht so nahe doch da!) XXIX, 25, die des Deuteronomikers Glauben an die Realität noch anderer Götter neben Jahve deutlich verraten, recht problematisch. Es erklären sich auch solche Ausdrücke von „toten Klötzen“, denen gegenüber Jahve „lebendig“, weil nicht bildlich als Klotz dargestellt (Hos. II, 1) ist, sehr gut dahin, dass zwar die Lebendigkeit der verschiedenen Klötze geleugnet wird, die schliesslich bei den Heiden zum Gegenstand der Anbetung wurden, wie bei den Katholiken dies und jenes besondere Marienbild, aber nicht gerade überhaupt die Realität anderer Götter. Vom Kalbsbilde sagt Hosea VIII, 6 dass es לֹא אֱלֹהִים *οὐ θεῖον* d. h. nicht eine Gottheit sei (ähnlich Hos. XIII, 2. 4. Jer. II, 11. V, 7. XVII, 20. II Rg. XIX, 18. Dt. XXXII, 17. 21.) und so haben überhaupt die älteren Propheten (auch Jes. II, 18 XXXI, 7) in Israel nicht so sehr gegen fremde Götter (meist nur Baal, weil dieser auch Landesgott), als gegen die bildliche Darstellung Jahves zu eifern (S. Wellh. Proleg. S. 101): Jahve, der grosse Gott Israels, ist so gross und herrlich, dass für ihn jede bildliche Darstellung nach Heidenart erniedrigend sein würde. So entstand die Verachtung der heidnischen Bilderverehrung seitens der echten Jahvediener, und sie mag die Hauptursache gewesen sein, dass einige israelitische Männer schon im Exil zum reinen Monotheïsmus fortschritten, indem sie im fremden Lande deutlich merkten, dass die Heidengötter überhaupt nichts anderes als tote Bilder und Klötze waren, hinter denen gar keine lebendige Gottheit weiter verehrt wurde noch handelte.

---

allein ist die uns zugehörige Gottheit“ aufgefasst werden (wie Jos. 22, 34. Ähnlich „Ha El “ Dt. VII, 9).

Dazu mögen allerdings schon Deut und Jeremia den Übergang bilden, da ihre scharfe Polemik gegen den Dienst fremder Götter sie leicht zu radikaler Negierung derselben in einzelnen Ausdrücken veranlassen konnte[1]) Doch lässt sich für des Deuteronomikers reinen Monotheïsmus keine einzige Stelle beibringen, es sei denn eben unsere mit gutem Grunde betreffs ihrer Echtheit angezweifelte IV, 35 ff. Es sieht so aus, als ob noch eine dritte Hand in nachelohistischer Zeit den allein ursprünglichen Vers 34 zu erweitern für nötig hielt, nachdem dies schon einmal durch die elohistischen Verse 32 + 33 geschehen war, wie wir oben sahen. Es bringen die neuen Verse auch nur Wiederholung des in Kürze schon Gesagten.

An einer zweiten Stelle im Deut.: VII, 9 konnte sich der nachelohistische Redaktor mit der Einfügung eines הָאֱלֹהִים begnügen, um seine monotheïstische Anschauung in die henotheïstische einzutragen! Die spätere Eintragung an dieser Stelle macht sich schon durch die pleonastische Breite des jetzigen Ausdrucks äusserlich bemerkbar.

In den Büchern „Josua“ und „Judicum“ sind sämtliche „ha Elohim“ ohne monotheïstische Tendenz verständlich teils adjektivisch, teils die Erhabenheit der bestimmten Gottheit ausdrückend, teils sie absichtlich im fremden Lande ungenannt lassend. In I. Sam. VI, 20 wird das האלהים aus ursprünglichem הָאֵל entstanden sein, weil als Adjektivum nicht הַקְּדֹשִׁים plur., wie das archaïstische Elohim verlangt (vergl. Jos. XXIV, 19), sondern Singul. הַקָּדֹשׁ folgt. Möglich ist freilich auch, dass der Singul הַקָּדֹשׁ erst sekundär ist (s. o. S. 46 Anm.).

[1]) Solche scheinbar radikal monotheistischen Ausdrücke finden sich teilweise schon in ältesten Schriften! Z. B. in dem vielleicht davidischen ψ 18, 32, „Wer ist eine Gottheit ausser Jahve“? Wer ist Zur ausser unserer Gottheit?“ Ähnlich I. Sam. II, 2 — haben dann aber keinen anderen Sinn, als: Jahve ist ein so herrlicher Gott, ein so starker Fels, wie es keinen zweiten giebt! S. auch das „Ha Elohim“ I. Rg. VIII, 60. II Rg. XIX, 15, u. o. Anm. 1, S. 21 u. S. 45. Dt. VI, 4: „Höre Israel, Jahve Dein Gott ist Einer“ d. h. ein einziger Jahve! (nicht ein einziger Gott!) „Für Dich, Israel“ giebt es nur ihn allein!

In II. Sam. II, 27 ist das „ha Elohim“ wohl schon vom henotheïstischen Schreiber gesetzt für die sonst gewöhnlich חי יהוה lautende Beteuerungsformel, weil sie hier im fremden Lande gesprochen ist.

I. Reg. XII, 22 ist insofern interessant, als es zeigt, wie auch noch an manchen andern Stellen, an denen wir nicht ein späteres „ha Elohim“ ohne Weiteres zu erkennen vermögen, weil hier auch die alte Zeit so hätte sagen können, das spätere geläufige „ha Elohim“ eingesetzt ist: denn der LXX- und Chroniktext hat hier noch יהוה.

Das ziemlich monotheïstisch klingende „ha Elohim“ in II. Reg. XIX, 15 = Jes. XXXVII, 16 ist schon oben S. 45. Anm. 1 als ursprünglich und durchaus henotheïstisch erkannt worden. Es wird an dieser Stelle so recht die alte Auffassung des abstrakten „Elohim“ deutlich, welches selbst mit Artikel nichts weiter soll, als die abstrakte Bestimmtheit auf eine besondere Person konzentrieren, während das nachelohistische „Elohim“ schon selber persönlich gedacht ist, bei dem der Artikel dann nur noch die Einheit auszudrücken hat.

In den sämtlichen Prophetenbüchern ist eine deutliche nachelohistische Randglosse nur in Jes. XLV, 18 das jetzt als Parenthese auftretende הוּא הָאֱלֹהִים ähnlich wie das oben besprochene Deut. VII, 9.

Das häufige „ha Elohim“ im Buche Jona hat auch schon oben seine Erklärung gefunden.

So sind denn die nachelohistischen Stellen mit „ha Elohim“ im Verhältnis zu den elohistischen „Elohim“-Stellen ganz verschwindend gering an Zahl. Das kann aber auch garnicht anders sein, weil die nachelohistische Zeit nicht mehr die ganze Redaktionsarbeit zu vollziehen hatte, die der Elohistenschule aufbehalten war: Während diese dadurch oft genug Gelegenheit fand, in den Text einzugreifen, sah jene sich höchstens darauf beschränkt, bisweilen an irgend einer Lücke im Text oder durch Randglossen in den älteren und fertig redigierten Schriften sich bemerkbar zu machen.

C.

Schluss.

VII.

Rückblick.

Damit ist denn allerdings die leider auch noch heutzutage immerhin gewagte Behauptung aufgestellt, dass die ersten kanonischen Schriften A. T.'s in der überlieferten Textgestalt und in dem traditionellen Heiligenschein erst aus der Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts stammen.

Selbst der Wellhausenschen Ansicht von der deuteronomistischen — übrigens noch nicht elohischen — Redaktion des Hexateuch im Exil konnten wir nur zum Teil (Buch Josua) zustimmen: Die Geschichtsbücher J_1 und J_2 sah auch die nachexilische Zeit lange selbständig und noch nicht als JE. Daneben waren das „Deuteronominum", „Josua" „Richter", „Samuelis", „Könige" die alten Gedichts- (Psalm, Hiob, Klagelieder) und Prophetenbücher, schliesslich später der Priesterkodex alles selbständige Teile einer sorgfältigen jüdischen Bibliothek, wie solche zuerst Nehemia nach II Makk. II, 13 ff. im Tempel angelegt haben soll. Vollends von einem heiligen Kanon zur Zeit Esrahs und Nehemias kann nicht die Rede sein! Oder will es einer unternehmen, die nicht wegzuleugnende elohistische Redaktion für fast sämtliche Bücher schon für diese Zeit — oder vielmehr für eine Zeit lange vor dieser, denn schon kanonisch-heilig geachtete Bücher konnten nicht mehr der Art redigiert werden — zu beweisen? Er möge dann aber auch erklären, weshalb von der elohistischen Tendenz ganz abgesehen von dem nichts weniger als elohistischen und ausserdem nimmermehr in solche Chronologie sich fügenden Priesterkodex[1]) — nicht einmal bei den Pro-

[1]) Schon oben S. 36 Anm. konnte die Behauptung gestreift werden, dass im Jahre 444 von Esrah nicht, wie noch Wellhausen annimmt, der fertige Priesterkodex, geschweige denn der fertig redigierte Pentateuch,

pheten dieser Zeit, Haggai, Zacharja und Maleachi etwas zu

---

wie Kuenen: Hist. Kritik Onderzoek I. Ausg. III. S. 429 ff. ausführlich zu beweisen sucht, vorgelesen wurde (Neh. VIII), sondern nur das auf Grund der Ezechielischen Bestimmungen ausgearbeitete „Heiligkeitsgesetz" Lev. XVII — XXVI — höchstens schon mit Anhang c. XXVII —: Zu dieser Annahme nötigen nicht blos Bedenken, die sich gegen die Verlesung eines so umfänglichen nicht einmal blos legislativen Buches, wie es P oder gar der Pentateuch ist, erheben, — das „Gesetz Mosis" (Neh. VIII, 1) genannt werden konnte — sondern geradezu direkte Anzeichen, die ergeben, dass damals der Priesterkodex überhaupt noch nicht als „der massgebende legislative Bestandteil eingearbeitet in den Pentateuch" (Wellh.) bestanden hat. Für Wellh. unterliegt dies zwar so wenig einem Zweifel (Prolg. S. 434) dass er gar keine Beweise dafür vorzubringen für nötig hält, und doch sieht er sich schon gleich von Dillmann (Gen.) hart in die Enge getrieben. Denn Dillm. macht darauf aufmerksam — freilich in der Tendenz, zu beweisen, dass es schriftliche Gesetze gegeben habe, ohne das sie brauchten beobachtet worden zu sein, P also auch längst vor dem Exil bestanden haben könne — dass in demselben Jahre der Verlesung des Gesetzes der Versöhnungstag nicht wie es P bestimmte Lev. XVI, 29 am 10ten Tage des siebenten Monats gefeiert wurde, sondern am 24ten (Neh. IX, 1). Die Ausflucht, man habe das Fest am 24ten nachgeholt, nachdem man erst an diesem Tage mit der Verlesung zu Lev. XVI, 29 gekommen sei, ist völlig hinfällig: Esrah, der grosse Priester und Schriftgelehrte, der selbst das Gesetz aus der Gola mitbrachte, hätte es wahrlich vorher wissen können! Doch es existierte eben noch gar keine Bestimmung über einen Versöhnungstag! Die ganze urkundliche Schilderung in Neh. VIII/IX macht es wahrscheinlich, dass dies bisher unbekannte Fest damals überhaupt zum ersten Mal dem unmittelbaren Bedürfnis des weinenden Volkes entsprechend am 24ten gefeiert wurde, und nun alljährlich, wie vielleicht gleich bestimmt wurde, gefeiert werden sollte, was dann später seinen schriftlich-gesetzlichen Ausdruck in P Lev. XVI fand! — Ein zweiter ähnlicher Fall betrifft das Gesetz vom Levitenzehnten P Nu. XVIII, 21! Wenn dieses schon a. 444 als heiliges „Gottesgesetz" (Neh. VIII, 8) wäre vorgelesen worden, so hätte sicherlich Nehemia bei seiner Ruckkehr aus der Gola es nicht übertreten gefunden (Neh. XIII, 10). Es kann also noch nicht eine schriftlich im Kanon fixierte, sondern nur eine mündliche Bestimmung des den Gegensatz zwischen Priestern und Leviten zu mildern bemühten (s. Vogelstein a. a. O.) Esrah gewesen sein. Wenn die spätere Tradition (Talmud Jehamoth 86) des Levitenzehnten Aufhebung oder richtiger Uebertragung auf die Priester, wie sie thatsächlich ca. 400 von der anmassenden Priesteraristokratie durchgesetzt wurde, auf eine Bestimmung Esrahs zurückführt, der sich solche Ungesetzlichkeit gegen die zu bestrafenden Leviten habe erlauben können, so zeigt das nur die

finden ist, bei denen sie dann am allerersten zu erwarten

---

gewöhnliche spätere Methode, „die aus den ältesten sopherischen Zeiten herstammenden Verordnungen und Einrichtungen auf Esrah zurückzuführen“ (Vogelst. S. 72). Diese hier schlagend als ganz unzuverlässig erwiesene Tradition ist es nun, die auch die Einführung des ganzen Pentateuchs auf Esrah zurückführt! Doch noch ein Drittes zwingt zu der Annahme, dass P a. 444 noch garnicht existiert hat. Es handelt sich um Nu. XVI! Vogelstein (S. 52) hat gezeigt, dass die historische Begebenheit, die der Darstellung des Priesterkodex sicherlich zu Grunde liegt, — von der Levitenrotte Qorachs in Auflehnung gegen die Aharoniden (vergl. Nu. XVII, 5) — erst unter dem Hohenpriestertum Jochanan's (a. 409—360 [Herzfeld, Gesch. Isr. II, S. 373]) stattgefunden haben kann. Muss man auch mit Wellh. annehmen, dass die jetzige Geschichte des P erst eine sekundäre Ueberarbeitung einer älteren Qorachgeschichte, die von einer Auflehnung der Gemeinde gegen die Levisöhne, Aharon und Mose, berichtete (vgl. u. die Tabelle), so erhellt doch aus der ganzen Zusammenarbeitung deutlich — (z. B. die doppelte Aufforderung des Mose Nu. XVI, 4 ff. u. 16 ff.) — dass hier zwei selbständige Qorachgeschichten von PER, der P mit JE verband, zusammengearbeitet sind, und nicht etwa eine ältere Qorachgeschichte des P später auf Grund des historischen Ereignisses etwas umgearbeitet wurde; dass also schon DtER eine Qorachgeschichte (J_2?) mit der Dathan und Abiram-Geschichte des J_1 verband und dazu PER die Geschichte des P einfügte. Wenn diese Geschichte in der Darstellung des P aber erst ca. 400 sich zugetragen hat, so kann sie erst noch später dargestellt worden sein, kann P also ca. 400 noch kein fertiges Buch geschweige denn in den Pentateuch eingearbeitet gewesen sein. — Was von der Qorachgeschichte gilt, gilt ebenso von den Gesetzen betreffs des Räucherwerks, die Esrah IV, 9 noch nicht bekannt sind, und des Räucheraltars (Ex. 30) worum sich vornehmlich der ganze Streit Qorachs dreht. Auch Wellh. hat ja diese, wie noch manche anderen Teile von P mit Recht für nicht ursprünglich in Q erkannt. Doch er muss annehmen, sie stammten schon, wenn Q vielleicht im Exil verfasst wurde — freilich fielen dann die 3 viel grosse Unterschiede und andererseits Abhängigkeit aufweisenden Codices: Ez. 40 ff., Lev. 17 ff. und Q. unbegreiflicher Weise in eine Zeit von kaum 50 Jahren — aus der Zeit nach dem Exil kurz vor der schliesslichen Einarbeitung von P in den Pentateuch und dessen Veröffentlichung a. 444 durch Esrah. — Eine schon an sich unglaubliche Chronologie! Sie wird aber vollends hinfällig durch die aus Vogelsteins Erweis, dass die priesterkodexliche Qorachgeschichte Nu. XVI und XVII erst nach 400 geschrieben sein kann, und alle Gesetze über die Darbringung des Räucherwerkes „erst nach Austragung des Kampfes zwischen Priestern und Leviten in die Bibel eingefügt“

wäre; wie es kommt, dass dann so späte Psalmen in den Elohimpsalter haben aufgenommen[1]) werden können, Psalmen die sich deutlich als überarbeitet erweisen und sicher selber erst nachexilischen Ursprungs sind wie ψψ 67 u. 68; ferner die Thatsache des elohistischen Sprachgebrauchs gerade in den anerkannt spätesten Büchern der hebräischen Litteratur, bei Eccl. Chron. Esrah, Neh. u. Dan., obwohl, wie sich schon aus dem IVten und Vten Psalmbuch ergiebt, die Zeit nach der Herstellung des Elohimpsalters bald wieder zum alten יהוה — ausgesprochen „Adonaj" — zurückkehrte.[2]) Bei

(S. 54/55) sein werden, zu ziehende Konsequenz: Solche Stücke, wie Nu. XVI/XVII, das offenbar der Schlussredaktor, der P mit JEDt verband, in den Pentateuch eingearbeitet hat, und andere grosse sekundäre Bestandteile wie in Exod. XXX u. a. schliessen die Annahme einer späten nachträglichen Einfügung „in die Bibel", in den fertigen „Kanon", aus! Damit ergiebt sich zugleich eine neue Bestätigung unserer These, dass die Elohistenschule und der Beginn der Kanonherstellung unmöglich vor 350 anzunehmen ist! Der Samaritanische Pentateuch beweist nichts dagegen. Josephus (Arch. Jud. XI, 7. 2. XI, 8. 2—4. XIII, 9, 1) setzt die Gründung des Tempels auf Garazim in die Zeit Alex. d. Grossen a. 333 v. Ch. Das würde vorzüglich mit unserer Chronologie stimmen. Weshalb diese Ansetzung des Joseph. falsch sein soll und auf Neh. XIII, 28 als das Massgebende — obwohl doch nur die Situation, nicht die Zeit von hier Josephus entlehnt haben kann, — immer hingewiesen wird, ist nicht einzusehen! Freilich fällt ja auch jetzt das einzige Bedenken dagegen hin, dass zu der Zeit der Uebernahme bei den Juden auch noch nicht mehr Bücher „kanonisch" gewesen sein können. Denn das wird allerdings fürs Jahr 333 stimmen!

[1]) Freilich alle jene Gelehrten, die selbst Psalmen des ersten Buches für makkabäisch erklären (Cheyne ψψ 20. 21. 33) müssen spätere Einschiebungen annehmen. Doch ψ 20 und 21 verstehen sich leicht für prophetische Zeit, ψ 33 für exilische, und ψ 37, den Baethgen für spät nachexilisch hält, passt ausgezeichnet in das Jahr 722. Jedoch Einschübe elohistischer Psalmen zu makkabäischer Zeit sind einfach undenkbar. Spätere Einschiebungen in fertige Psalmensammlungen sind auch an sich recht unwahrscheinlich. Die spätesten Psalmen jeder Sammlung geben die Zeit an, in der sie stattgefunden.

[2]) Darauf weisen auch ganz späte jahvistische Glossen: z. B. im Hexateuch: Gen. IX, 26. 14,22. 21, 33. Ex. 19,18 b. 23f. u. a., und zahlreiche Verschreibungen יהוה statt אדן od. אלהים z. B. Gen. XVII,1 XXI, 1 b. Ex.

einer solchen Annahme möchten doch wohl zu viele und gerade chronologische Schwierigkeiten eintreten, als dass sie sich mit einiger Wahrscheinlichkeit halten liesse. Unüberwindlich und dazu sachlicher Art müssen die Schwierigkeiten werden, will man das Wort Hofmanns unterschreiben: „Elohim ist dem Menschen von Anfang als Jahve Elohim, und Jahve nie anders, denn als Elohim im ausschliesslichen Sinne kund gewesen[1])". „Elohim im ausschliesslichen Sinne" ist nur dem ausschliesslichen Monotheïsten möglich zu gebrauchen, sonst konnte es eben im allgemeinen Sinne nur etwas Unbestimmtes bezeichnen. Und dass die Israeliten — geschweige denn die Menschen[2]) überhaupt —, gleich anfangs Monotheïsten waren, sollte jetzt hinlänglich aus ihrer eigenen Litteratur bewiesen sein.

So bleiben wir denn bei unsrer Ansicht, dass, wie die ganze Religion Israels, so auch mit ihr der Begriff „Elohim" eine Entwickelung durchgemacht hat. Anfangs nur das unbestimmte *θεῖον* ausdrückend, welches Jahve nur ebenso weit, wie andern Göttern neben ihm eignete, war es das Wort, welches der altisraelitische Schriftsteller Tieren und Nichtisraeliten in den Mund legte anstelle des Namens Jahve der nur von Israeliten und auf israelitischem Boden genannt — angerufen werden konnte. Schriftgelehrtenspekulation und -Tendenz des Judentums, für das Jahve das einzig existierende Elohim überhaupt war, gelang es dann, dieses Wort für einige Zeit an die Stelle und zu der Ehre des alten

---

34,1 (LXX). Auch verschiedene Stellen, wo statt urspr. archaist. Elohim m fremden Lande jetzt יהוה steht, finden sich.

[1]) Noch citiert bei Cremer bibl.-theolog. Wörterbuch 5. Aufl. S. 443.

[2]) Kein Kind ist noch heutzutage Monothoist zu nennen, es sei denn, dass es erst den Unterschied zwischen Polytheïsmus und Monotheïsmus begriffen und letzteren als Eigentum angenommen hat. So ging es auch dem heranwachsenden Menschengeschlechte. Oder traut noch jemand Gott nicht zu, dass er um eine Menschheit gross zu ziehen, nur Keime zu erschaffen brauchte? Sollte Er dazu sich haben — Erdenklösse formen müssen?

Jahvenamens in die Litteratur einzuführen. Bezeichnender Weise hat man diese Redaktion an den Gesetzesstücken unterlassen: bei ihnen galt es, den Schein des hohen Alters zu bewahren, das nun um so mehr hervortreten musste, je mehr gerade in ihnen der alte Gottesname Jahve gegenüber dem jungen „Elohim" der übrigen Schriften auffiel. Auch dies ist ein deutlicher Beweis für die Nichtursprünglichkeit des Gebrauchs von „Elohim" als ausschliesslichen Ersatz für „Jahve", und für die bewusst junge Verwendung „Elohims" in diesem Sinne. Natürlich soll damit nimmermehr behauptet werden, die Elohistenschule sei um die Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts plötzlich sozusagen vom Himmel gefallen. Noch nie ist etwas in der Geschichte aufgetreten, ohne eine gewisse Vorbereitung in Zeit und Umständen gefunden zu haben. Und so ist auch für die Elohistenschule solche Vorbereitung deutlich festzustellen. Wir konnten als die Hauptvoraussetzung, ohne die sie sich nicht denken liess, den Monotheïsmus bezeichnen, und so ist das immer weitere Durchdringen dieses auch die vornehmlichste Vorbereitung für die Elohistenschule gewesen. Er brachte es geradezu mit sich und machte es schliesslich notwendig, dass man den Gott, der bis dahin als einer unter vielen gegolten hatte, ausdrücklich als „Gottheit" κατ' ἐξοχήν bezeichnete. Es scheint so als ob der Name „Jahve" damals noch zu sehr an die alte henotheïstische Zeit mit ihren häufigen Abfallsversuchen zu andern Göttern erinnerte, noch einen allzu henotheïstischen Klang hatte, so dass die Spekulation schon aus diesem Grunde mit Freuden nach einem Ersatz für ihn griff. Man hat freilich das spätere Verbot der Aussprache des Namens „Jahve" auf die missverstandene Gesetzesstelle Lev. 24,16 und auf das Verbot des Missbrauchs des Namens „Jahve" im Dekalog zurückführen zu können gemeint. Doch diese Gebote haben lange bestanden und sind lange richtig verstanden worden, ohne dass man auf das gänzliche Verbot der Aussprache gekommen war. Das Missverstehen kann daher erst sekundär aus einer besonderen Absicht hervorge-

gangen sein[1])! Und diese Absicht war, wie wir glauben, keine andere, als die, durch Wegschaffung des henotheïstisch klingenden Namens den reinen Monotheïsmus auch im Volke zur Herrschaft zu bringen — die elohistische Tendenz! Sicherlich konnte es gar kein besseres Mittel zu diesem Zwecke geben. Denn solange das Volk den Gott Jahve hatte als seinen besonders benannten Gott gegenüber den andern anders benannten Göttern der umwohnenden Völker, solange war für das naïve Verständnis „Jahve“ auch ein besonderer Gott neben oder auch über den andern.[2]) Mit dem besondern Namen war für damalige Auffassung notwendig auch ein besonderer Begriff verbunden. Das wird auch — und jedenfalls besser, als wir mit unserer dem Henotheïsmus so fernen Gedankenwelt — das allmählich heranreifende jüdische Schriftgelehrtentum damaliger Zeit empfunden haben, und es blieb eben kein anderer Weg, als der, den Namen „Jahve“ durch einen andern den Monotheïsmus radikal ausdrückenden zu ersetzen. Sofort verfiel man auf das uralte längst bekannte und verwandte „Elohim“. „Jahve er ist *κατ' ἐξοχήν* Gottheit — „Elohim“. Die Elohistenschule unternahm es, dafür schriftlich und mündlich (Psalmen) Propaganda zu machen. Es ging aber hier, wie so oft: man hatte es übereifrig gleich zu gut machen wollen und dabei weder auf Vergangenheit noch Zukunft Rücksicht genommen[3]). Der neue Name „Elohim“

---

[1]) Jedenfalls stand auch nicht einmal das möglicherweise zweideutige נקב an der Stelle Lev. 24,11. 16, sondern dies ist erst jetzt für dass ursprünglich unzweideutige קבב „verfluchen“ eingesetzt worden. S. Geiger a. a. O. S. 274. Dalman a. a. O. S. 44 f.

[2]) Ähnlich erklärt Keil schon (Einltg. 1873. § 114,2) das Elohim im Elohimpsalter aus dem bewussten Streben, die Heiden vor dem Gedanken zu warnen, Israels Gott sei auch nur eine Nationalgottheit, wie die Götter der andern Völker.

[3]) Eine von den vielen interessanten Parallelen, die sich für solche Übereilungen anführen liessen, bietet die jüdische Religionsgeschichte noch selber: Exod. XXX, 7 f. (vergl. Lev. 24,3. Nu 8,2 f.) stellte man gesetzlich fest, dass der Hohepriester täglich zweimal Räucherwerk darzubringen habe, — in übereifriger Polemik gegen die nach diesem Amt trachtenden

stiess sich alsbald mit dem alten Sprachgebrauch, der noch im Volke[1]) und den alten Schriften lebendig war, und konnte daher auf die Dauer sich nicht halten. Sein Gebrauch blieb jedenfalls blos auf die schrifteifrige[2]) Elohistenschule beschränkt. Die spätere Zeit machte sich daraus das bestimmtere und mit dem alten Sprachgebrauch übereinstimmende „ha Elohim“ aram. אֱלָהָא zurecht, was dann auch die jüngste Litteratur aufweist, und als feststehende Aussprache für das sich doch immerhin noch in den alten Schriften findende יהוה wurde die Aussprache des vielleicht schon älteren „Adonaj“ zur Regel. Mit Hülfe dieser beiden Worte „ha Elohim“ und „Adonaj“, die den Judengott deutlich als „die Gottheit“ und „den Herrn“ schlechthin bezeichneten, musste der letzte Rest von Henotheïsmus im auserwählten Volke schwinden — die Morgenröte des Monotheïsmus für die Welt zog langsam am jüdischen Osten herauf — der sichere und notwendige Verbote der alsbald folgenden Sonne!

Leviten, wie Vogelstein a. a. O. S. 59 ff. gezeigt hat, — eine Einrichtung, die notwendigerweise später als unzweckmässig in der Praxis dahingeändert werden müsste, dass gewöhnliche Priester den Hohenpriester vertreten dürften.

[1]) s. o. S. 55.

[2]) Wir sehen, fast sämtliche Bücher sind mit elohistischen Glossen mehr oder weniger zahlreich versehen, je nachdem sich der Text vollständig und erhalten vorfand. Zu den fertigen Büchern Samuelis und Könige scheint damals schon ein elohistischer Midrasch entstanden zu sein (s. Wellh. Proleg. 1 S. 236 f.), den nachher der Chroniker schon zu seinen Quellen zählen kann (II. Chron. 24,27. vergl. 13,22) und der ihm wohl am meisten den Schein der „Urkundlichkeit und den traditionellen Ruf der Geschichtlichkeit“ eingetragen haben mag. Denn was weiss ein späterer Kommentar nicht alles aus seinen Vorlagen herauszulesen und hineinzudeuten! Besonders um Namen für ungenannte Personen sind die späteren Kommentatoren selten in Verlegenheit. Der Talmud kennt die Namen der Frauen sämtlicher Patriarchen von Adam an. (Auch „Eva“ ist verhältnismässig später Name.)

Chronologie der Entstehung des Hexateuch.

(Zugleich Erklärung der gebrauchten Abkürzungen).

I. J_1 der erste jahvistische Geschichtsschreiber: zur Zeit Salomos ca. 950.

II. J_2 der zweite jahvistische Geschichtsschreiber: ca. 700/650.

III. Dt_1 Der Deuteronomiker: Verfasser des Urdeuteronomiums „Ihr-Gesetze“ ca. 630.

IV. Dt_2 versieht Dt_1 mit erweiterter Einleitung und Schluss.

V. Dt_3 erweitert Dt_1+_2 und kommentirt es mit „Du“-Gesetzen. ca. 590/600.

VI. DtJR arbeitet auf Grund der Josuageschichte des J_2 einen besonderen Anhang zum Deut. aus: das Buch Josua als J_2Dt.

586—538 die babylonische Gefangenschaft.

VII. Lev XVII—XXVI (XXVII) Gesetzeskodex: „Heiligkeitsgesetz“ aus der letzten Zeit des Exils zwischen Deut. und Ez. XL ff. vermittelnd.

VIII. P ca. 400/375 in seinen Urbestandteilen als Q (Wellh.) begonnen allmählich von PR_1, PR_2 u. PR_3 um die notwendig werdenden Gesetze erweitert zum „Priesterkodex.“

ca. 350 die Elohistenschule.

IX. E von ER durch radikal-elohistische Bearbeitung von J_2 hergestellt ca. 350.

X. DtER } ca. 345 } ein elohistischer Redaktor deuteronomistischer Richtung arbeitet J_1+E zusammen und schliesst Deut. eng an. Zu J_2Dt des Buches Josua fügt er Ergänzungen aus J_1, so dass in J_1EDtJos. nun ein Hexateuch ohne P vorliegt.

XI. PER ca. 340 ein elohistischer Redaktor pristerkodexlicher Richtung arbeitet P. in JEDtJos. hinein: der kanonische Hexateuch ist — abgesehen von ganz späten kleineren Zusätzen — fertig.

Anhang.

Tabellarisch dargestellte Analyse des Pentateuchs nach alten, neuen und eignen Untersuchungen mit Verwertung der Ergebnisse vorliegender Studie.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
	[Gen. I, 1—II, 4a] mit „El“; ohne Tageseinteilung.	} Elohim {	Gen. I, 1—II, 4a „El“ mit Tageseinteilung.	PER „Elohim“
(Jahve) : Gen. II, 4b—25 : ohne II, 10—15.	El(ohim.) mit II, 10—15. Geographie Edens.	} Jahve-Elohim. Zusatz in II, 9 u. 17 vom Lebensbaum.		
Elohim III, 1—5 Jahve 6—21 (s. Budde) VI, 3. III, 23.	Elohim El(ohim)	} Jahve-Elohim III, 20. 22b III, 24.		
IV, 1. 2a 17—24 Kainitentafel: Adam Scheth IV, 25 f. Enosch Kain Chanok Irad Mechujael Methuschael Lamekh	IV, 25a b Anfang einer Sethitentafel[1]): Adam Scheth Enoch Kanan Machalalel Jerad Chanok Methuschalach Lamekh Noah.	IV, 2—16 Kain-Abel vielleicht schon vor DtER Einschub in J_1 gewesen. weil „Jahve“.		
	IV, 26 von hier ab in J_2 „Jahve“ statt „El“.	IV, 25c Zusatz. („Elohim“)	V, 1—28 30—32 Kain absichtlich ausgelassen.	
VI, 1 2[3]4 ohne אַחֲרֵי כֵן s. o. X, 9 Nimrod als Beispiel[2]) XI, 1—9 (Budde S. 402ff.)	lässt J_2 als unpassend zur Sündflutgeschichte aus; letztere durch PER nur unvollständig erhalten Rest nur in V, 22a α 24.29a. VI, 5—8; (in V. 7 PER.) VII, 1—2. 3b 4.5 10.7. 16b 12. 17b (8u. 9. PER Elohim) 22—23a c. VIII, 6a 2b 3a dann Landungsberg bei Urkasdim (XI, 28) von PER wegen P ausgelassen (Budde S. 268ff. 437f.) 6b—12. 13b Noah's Auszug aus Arche fehlt. 20—22.		VI, 9—22. VII, 6. 11. 13—16a 17a 18—21. 22. 24. VIII, 1—2a 3b—5. 13a. 14—19. IX, 1—17 28—29.	in diesem Sündflutbericht der des J_2 E teilweise eingearbeitet. (s. J_2) alles Widersprechende aus J_2 ausgelassen. Zusätze VII, 3a. 8. 9. v. 10 ursprgl. vor v. 7. 17a aus P = v. 12 J_2. 23b. VIII, 6a J ursprgl. vor 2b doch unpassend zu P VII, 24.

Zusätze unbekannter Herkunft: V, 29 Noah's Name erklärt („Jahve“); in VI, 4 אַחֲרֵיכֵן auf Grund v. Nu 13, 33

[1]) s. Budde: Urgeschichte S. 153.

[2]) „ „ „ S. 391.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
IX, 20—25 (ohne in 22 DtER).	IX, 18—19 Beginn einer Völkertafel deren Bruchstücke in	IX, 22 חָטָאתִי hinzugesetzt zum Ausgleich J_1 mit J_2 IX, 18.		
Söhne Noah's:	X, 8. 10—19. 21. 25—30 (ohne V. 24 PER)			
Sem : Israel Japhet : Phoenizier[1]) Kanaan : Kanaanäer.	} von J_2 schon als 3 Teile der ganzen Menschheit angesehen, weshalb dann aber statt Kanaan Cham (Ägypten) mit 2 Söhnen postulirt wird.[1])	IX, 26—27 messianischer Zusatz.	X, 1—7. 20. 22—23. 31—32. } in die Völkertafel des P die von JE teilweise eingearbeitet.	X, 24 harmonisirend und überleitend zu J_2 v. 25, wie in X, 21 כָּל־בְּנֵי; nach J_2 X, 21 ist Eber Sohn Sems nicht Enkel wie bei P.
Berufung Noahs zum Auszug aus Babel nach Charan (XI, 28) ←——→		X, 9 aus J_1 (s.o.) zum Nimrod des J_2 hinzugefügt aus ursprgl. Zus. fort weil dort der Sündflutgeschichte wegen unmöglich. von DtER ausgelassen weil nicht zu J_2 passend.		
siebengliedrige Semitentafel (Budde S. 407ff)				
Noah Sem Eber Peleg Reu Serug Pherach	J_2 rechnet Noah schon zur Sethitentafel und fügt hier einen Nachor als Grossvater Abrahams ein, obwohl sonst Nachor Bruder Abrahams ist. Nachor (vergl. XXII, 20. XXIX, 5. XXIV, 15.)	X, 25c Einfügung zur Überleitung zum J_1-Stück XI, 1—9 (s. o.) welches ursprgl. hinter X, 9 und VI, 4 stand doch der Sündflut wegen erst jetzt kommen kann, passend zu „Peleg".	XI, 10—26 Semitentafel des J_2 zu 10 Gliedern vervollständigt (s. LXX.) Noach als neuer Adam doch noch einmal gebracht.	
Diese Tafel musste vor PER's Kritik der des P weichen.				
ohne „Ur Kasdim": XI, 28: weil Noachiden längst in Charan (Mesopotamien.) mit „und Vater Lots" XI, 29. (von PER wegen P v. 27 ausgelassen.)	J_2 fügt „Urkasdim" ein weil sein Noah dort gelandet ist, und lässt nun Therah von dort nach Charan wandern.		XI, 27. 31. 32. Familiengeschichte Therachs. P streicht die Abstammung Bethuels von Nachor um die	das J_2 Wandrung von Urkasdim nach Charan ausgelassen, weil P für Therach gleich als Ziel Kanaan setzt

Zusätze unbekannter Herkunft: in IX, 26 „Jahve" Glosse.

[1]) s. Budde Urgeschichte S. 315 ff.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
	[XI, 30 vgl. XVI, 1.]		Aramäer nicht als so nahe verwandt zu bezeichnen. Nachor bleibt ruhig in Kasdim. (bei J_1 in Charan!) vrgl. Esrah X. Neh X, 31. XIII, 23 ff. (Budde S. 421 ff.)	und Charan blos als Sterbestation erwähnt. wer ist Lot? aus J_1 ausgelassen weil P XI, 27.
	XII, 1[1]) 2. 3a b { b Von J als Segensformel gemeint, von DtER aber messianisch aufgefasst. vergl. XXII, 18. XVIII, 18. 4a 6—9. XII, 10—XIII, 5. J_2 (bei J_1 c. XXVI.)		XII, 4b ursprgl. Text eng an XI, 32 anschliessend: „u. Abraham Sohn von 75 Jahren beim Tode seines Vaters Therach zog von Charan . .“ ändert PER in jetzigen Text, da er JE dazwischen einschiebt. (Budde S. 432.) XII, 5.	
	XIII, 7—11a 12b 13? 14—17 J_2? 18.		XIII, 6. 11b 12. XIX, 29:	von PER erst später in JE Zusg. gesetzt. ganz c XIV. Erfindung? (so Wellh.)
bei Nacht. (Sterne)	XV, 1b 2 J_2 Dublette zu v. 3. „Eliezer“ kennt J_1 noch nicht. „Adonaj Jahve“. 3—6 7—12. 17—21. gegen J_1: **Tag!** Geographie.			XV, 1a.
	XI, 30. XVI, 1b 2.		XVI, 1a. 3.	
	4—7. 11—14 J_2 8—10 wegen c XXI.			
XVIII, 1—16. 20—22a.	+ 17—19 ohne XVIII, 18b messian. Zusatz. + 22b—33a 33b		15—16. XVII, 1—27.	
XIX, 1—38.		in XIX, 1 שְׁנֵי wegen J_2 XVIII, 22b ff.		[XIX, 29 s. o. nach XIII, 12].

Zusätze unbekannter Herkunft: XIV, 2 „יְהוָה“ Glosse. XV, 13—16 den Zus. unterbrechend. In XVII, 1 „Jahve“ statt urspr. „El(ohim)“.

[1]) Von den Abrahamgeschichten an weichen J_1 und J_2 nicht so sehr von einander ab wie in der Urgeschichte, und DtER hat hier blos wechselseitige Ergänzungsarbeit auszuführen!

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
XX, 1—4a.	J_2 + 4b (vgl. XVIII, 22b ff)			
5—7a c.	+ 7b d.			
8—9.	+ 10.			
11—12.				
15—18.				
XXI, 1a			XXI, 1b.	
2.	+ 6. Zur Erklärung des Namens den J_1 schon XVIII, 12 anders erklärt hat.		2b.	
			3—5.	
7—8.				
	+ 9—21 zweite Vertreibung Hagars.			
	22—34 Pendant zu J_1 Gen. XXVI, 26—33 andere Erklärung für Beerseba.			
teils J_1: XXII. 1—19 teils J_2E.				
Sahras Tod von PER nur aus P gebracht.			XXIII, 1—19.	
XXV, 1—6.				
XXIV, 1—62.				

Abrahams Tod von PER nach P erst XXV,7 gebracht, weshalb er in XXIV, 67 statt אַבְרָ setzen muss אַמְּ (Wellh.).

63—67 mit אבן statt אמן.			XXV, 7—11a.	
XXV, 11b			12—17. 18?	
			19. Heirat Isaaks ausgelassen?	von PER.
XXVI, 1—33 ohne v. 15 (Glosse).				
„ 4b u. 5b.		XXVI, 4b messianischer Zus. 5b Dt-Forderung.	20. Geburt Esaus und Jakobs ausgelassen? 26c.	von PER.
			XXVI, 34—35.	
XXV, 21—23.				
30—34 + J_2. 24—29.				
XXVII, 1—45.		XXVII, 29a messian. Weltherrschaft hinzugesetzt.	XXVII, 46.	
XXVIII, 10.	+ 11—12.	XXVIII, 14b echt J_1 Segensformel wie XII, 3 von DtER nur als messianisch aufgefasst! wie seine Zusätze XXII, 18 und XVIII, 18 zeigen!	XXVIII, 1—9.	
13—16				
21b	+ 17—21a.			
	22			
„El“ 19.				
	XXIX, 1—14a Pendant zu J_1 Gen. XXIV.			

Zusätze unbekannter Herkunft. XXI, 1b יהוה statt „Elohim“. XXI, 33 יהוה Randglosse. XXVI, 15 Dublette? XXVI, 18 vrgl. XVI, 12.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
(V 26 J_1)	14b—30 ohne v 24 u. 29 (P.)		XXIX, 24 29	Rest der Geschichte des P, der die des JE diesmal PER vorgezogen hat!
	XXIX, 30—XXX, 24 JE.			
	XXX, 25—XXXI, 54 ohne XXXI, 18 (P.) JE.	XXXI, 48—50 glossirt.	XXXI, 18 Rest von P!	
	[1]) XXXII, 1—XXXIII, 17 JE.			
	XXXIII, 18—XXXV, 29 JEP.			
			XXX, 18 u. a. Wellh. JE!	
J: Familiengeschichte	J_2E: Stammgeschichte		XXXV, 9—15 ohne v. 14	
Levi Simeon Dina.	Jakob-Chamor.		22c—29.	in XXXV, 9 עוֹד hinzugesetzt.
XXXVIII, 1—30 eine zweite Familiengeschichte.	XXXVI, 2—5 10—30 31—39 sehr von PER nach P bearbeitet.		XXXVI, 1. 6—9. 40—43.	
	XXXVII, 2b—11 meist J_2E.			
	XXXVII, 12—24.		XXXVII, 1. 2. 3a Alter gegen JE: „jung“	
XXXVII, 25—28 + XXXVII, 29—30 „Ismaeliter“	36. Joseph von Midianitern gestohlen.	XXXVII, 28a harmonisirt. J_1 nach J_2.		
	XXXIX, 1—5 + 6—19 meist J_2E. 20—23.	in XXXIX, 1 „der oberste der Leibwächter“ aus J_2 37,36 eingeschaltet.		
	XL, 1—23 JE.			
	XLI, 1—57 JE.			XLI, 46 PER?
	XLII, 1—38 JE.			
XLIII, 1—2. XLIV, 26 XLII, 38.	nach Wellh. Reihenfolge.			
XLIII, 3—34 ohne v. 14 El Schaddaj. Simon!				
„	23c			
XLIV, 1—34.				
	XLV, 1—XLVI, 5.	in XLVI, 2 wegen J_1 v 1 statt des J_2 „Jakob“ „Israel“ eingesetzt!		
XLVI, 28—XLVII, 4.				XLVI, 6—27 gegen P. Num: XXVI, 57—62.
	6b		XLVII, 5. 6a (s. LXX) 7—11	
	12—26? DtER?			
	27ac		27bd 28.	

Zusätze unbekannter Herkunft. XXX, 38b Glosse. XXXI, 10? 12 (Wellh.) in V. 45 u. 46 „Jakob“ falsche Glosse statt Laban! in XXXV, 7 erstes אֵל wohl Versehen! XXXV, 14 Fragment aus JE v. 7.

[1]) Von cXXXII, 29 ab gebraucht J_1 für Jakob stets den Namen „Israel“, während J_2E u. P. „Jakob“ weiter sagen, jedenfalls die J_1 Geschichte, nach der Jahve mit einem Menschen im Kampfe gerungen haben soll, verwerfend. Dies auch oft das einzige Kriterium weiterhin, da „Elohim“ und „ha Elohim“ auch J_1 im fremden Lande sagt für Jahve!

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
	29—31.			XLVII, 30 J_1 geändert zu Gunsten P 48,7, weil nicht passend zu J_1: L, 5.
	XLVIII, 1—2[1]).		XLVIII, 3—7.	
	8—22			
XLIX, 1b—28a ohne v. 10c ———		→ XLIX, 10c messianischer Zusatz.	XLIX, 1a 28b?	
L, 1—3 JE?			29—33.	
4—11.				
14.				
	15—26 (25)		L, 12—13. 26?	
Exodus:			Exodus:	
I, 6. 7b 8—10 + 11—12. 15—21			I, 1—5	
14b 20b 22			7ac 13—14ac	
	II, 1—10 J_2 weiss nichts von Moses älterer Schwester			
II, 11—23a			II, 23b—25	
III, 1—4a	+ 4b 6a			
5. 6b 7—8				
16—18				
19—22 JE teils Komposition des DtER!				
IV, 1—9				
10—17				
18.	19.			
20 gegen J_2 XVIII, 2 ff. 21—23.				
24. 25—26.	+ 27—28 und Aharon in 29—30. V, 1, hier garnicht kennt, ebenso wenig wie des Mose mangelnde Redefähigkeit s. c. VII. XI.	} od. DtER auf Grund von J_2 (Wellh.) od. PER auf Grund von P?!		
29—31.				
V, 1—VI, 1 meist J_1.			VI, 2—VII, 7. 8—13.	in VI,7 הֵיִתִי לָכֶם לֵאלֹהִים elohistischer Zusatz!
VII, 14—18 Wasser in Blut VII, 20b 21a 24		in VII, 17b „Stab" aus E eingefügt.	VII, 19—20a 21c 22 25.	VI, 13—28 PER?
25—29 Frösche VIII, 4—10. 11a			VIII, 1—3.	
VIII, 16—19 Geschmeis 20—28.			VIII, 12—15 Mücken.	
IX 1,—5 Viehpest IX, 6—7.			IX, 8—12.	
13—21. 24ab Hagel 22—34 35b mit J_1 verschmolzen!			35ac Pestbeulen auch an Menschen.	
X, 1—6 13b 14b 15b Heuschrecken X, 7—20.		IX, 14 u. a. in X, 1 ausgeschmückende Zusätze.		
Finsternis X, 21—27				

Mose Prophet Jahves droht, was Jahve nachher vollzieht.

Mose mit seinem Stab Wunderthäter!

Aharon Wunderthäter!!

doch meist beide Quellen in einander laufend! (Wellh. Composit. S. 67/68).

Zusätze unbekannter Herkunft: in XLVI, 29 statt לְהוֹרֹת lies לְהֵרָיֹת XLVII, 12—26?

III, 9—15 ganz späte Einfügung chronistischer Sprache (ha Elohim!) mit Theorie über das Wesen Gottes.

[1]) Setzt hier DtER statt „Jakob" des J_2 immer „Israel" ein ? oder hatte hier J_2E eine Namensänderungsgeschichte, die DtER wegen J_1 c XXXII auslassen musste?

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
X, 28—29				
	XI, 1—3			
XI, 4—8			XI, 9—10.	
(XII, 21—27?)			XII, 1—20.	XII, 21—27, bei J_1 Passahfeier für Vertilgung der Aegypter, noch nicht für Errettung vom Verderben! (Wellh. Compos. S. 77).
(in XII, 29—30)	XII. 29—39)		28. 37a	
	42.		40—41.	
XIII, 3—16 zur Zeit des Dt schon in J_1 hinzugefügt! (vgl. 34, 18) 21—22	XIII, 17—20. (Elohim!)		XII, 43 bis XIII, 2.	
XIV, 5. 6. 10b 11—14	3. 7. [4ac][1] 8a 10a		XIV, 1—2.	
19. 20a 21b	15aβ 16. 17. [18]		4. 8b	
24—25. 27bc	20b 21ac 22—23		9. 10c 16. 18.	
30—31.	[26 27a 28] 29.		26. 27a 28.	
XV, 1—16	+ 17—18? oder noch später			XV, 19 Zusatz nach P oder Glosse.
20—21				
22—27		in XV, 25 u. 26		
meist J_1: XVI, 4—5		Dt-Phrasen	XVI, 1—3.	
13b—16a		hinzugefügt.	6—13a	
18.			16b—18a	
19—21.			22—26.	
27—30.			31—34.	
35b			35a	
XVII, 1b—2.	+ 3.		XVII, 1a	
4. 5a 6.				
7—16.				
XVIII, (8—11 rein J_1)	XVIII, 1—12 JE.			
XIX, 2b 3b 4. 5c	3ac		XIX, 1—2a	
7—9a 10. 11	ohne „al har Sinaj“			

J_1	J_2E	
Mose unten. Jahve zu ihm vom Berge redend, dann will Jahve vom Berg herabkommen u. Gesetze dem Volke sichtbar(v11)geben! Das Volk darf aber nicht zuihm durchbrechen bis an den Fuss resp. ½ Höhe des Berges!!	12ac 13. 14b 15. 16. 20 ohne „al har Sinaj“ 21. 22. 25.	12b 14a 17. 18ac 19. Mose steigt zur Gottheit hinauf auf den Berg u. wieder hinunter. Elohim will auf den Berg herabkommen (vom Himmel). Das Volk darf daher nicht zum Berg emporsteigen, doch wohl an seinen Fuss treten (gegen J_1.)

Posaunenschall in XIX, 16. u. 19. und XX, 18.

Zusätze unbekannter Herkunft. XV, 17—18? XIX, 18b. 23—24 Glosse.

[1]) Von Wellh. mit Unrecht zu E gerechnet, was oben eingerahmt.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER
Jahves persönliche Redeans Volk. Alles Uebrige { XX, 18c 22a 23 XXII, 19. 20b 24c 30. XXIII, 13 25a } alte und junge Zusätze in XX, 24—XXIII, 33 (sog. Bundesbuch) teilweise erst von DtER herrührend. Es folgte in J_1 der Dekalog auf 2 Steintafeln, den Jahve dem Mose in 40 Tagen und Nächten auf ½ Höhe des Berges giebt und Moses (nicht Jahve, 34, 27) aufschreibt:	XX, 18ab 19—21. lässt J_2, dem eine persönliche Rede Jahves ans Volk schon dogmatisch unverständlich ist, aus! Nur Mose, Aharon etc. werden der göttlichen Rede gewürdigt bei Elohim oben auf dem Berge: XXIV, 18b Mose erhält dann die von Elohim selbst geschriebenen Steintafeln XXXI, 18a 18c. Als Mose vom Berge herabsteigt, sieht er den Abfall, der inzwischen geschehen ist:	XX, 1—17 Einfügung des Dekalogs aus Dt V, 6 ff. ohne V 11.		XX, 11 im Sinne v. P. für Dt V, 15 eingesetzt.
		18c { harmonistischer Einschub von 18b { DtER nach J_1 und dessen 40tägiger Unterredung.	XXIV, 15 bis 18a Q (Wellh.) XXV, 1—XXIX, 46 mit späteren Zusätzen von $PR_{1.\,2.\,3.}$ Forts. Lev IX. XXX—XXXI PR_1.	
XXXIV, 1a (mit E verschmolzen!) 3.—4. 10—28 jedenfalls auch schon in der Zeit allmählich erweitert! Inzwischen passirt:				
XXXII, 1—8. 15a	auch in J_2 + 15b bis 20. Zerbrechen der Tafeln!	Das alles von DtER mühsam in Einklang gebracht, nicht ohne grosse Umstellung besonders von J_1.		
Ahndung! 21—29 35. Dann berichtet Mose von Jahve und schreibt zu Ende den Dekalog!	nicht in J_2 und Deut! Daher nachher neuer Befehl zu neuen Tafeln! XXXIV, 1—4 JE. etc. jetzt des J_1 alte Steintafelgeschichte 10—28.			
XXIV, 3—8. Dann Befehl Jahves zum Aufbruch und Zeltbau für Lade als Behäälter der Horeberde, welch letzteres von PER wegen P ausgelassen ist.				

Zusätze unbekannter Herkunft. XXIV, 1—2. 12—14 späte harmonistische Einfügungen. XXXIV, 9. XXXII, 9—14 spät! gegen V 27! XXXII, 30—34 ganz späte Theorie wie Gen. XV, 16. XXXIII, 3b—5 ganz späte Einfügung, welche den in der Luft schwebenden V 6 erklären will.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
XXXIII, 1—3a 6 7—11. 12—13. 17—23 XXXIV, 5—8.			XXXIV, 29 bis 35. XXXV—XL von PR_3. Lev I—VII PR_3 auf Grund von PR_1 u. 2. VIII PR_1 IX X, 1—5 } Q 12—15 6—7 PR_1. 8—11 PR_2. 16—20 PR_3. XI, 24—40 PR_2 u. 3. XII PR_2. XIV, 33f PR_3. Das übrige bis cXV PR_1. XVI, Q(-Ur P.) XVII bis XXVII Das Esrah-Gesetz v. J. 444. Nu: I (ohne v. 17—47 PR) II. III, (ohne 14ff. PR) IX, 15—X, 28. Alles übrige spätere Ergänzungsgesetze!	XXXIII, 14—16, Einschub wegen P XXIX, 45.
Numeri: X, 29—36 XI, 1—3 XI, 10b—13 [+14—17]	+ 4—10a			

Zusätze unbekannter Herkunft: XXXIV, 9.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
18—24a 30—35	+ 24b bis 29. Pendant zu Exd 18 schon J_1 Erweiterung.			
XII, 1a 2—4 6—16	wieder etwas schlechtes von Aharon.	1b ein anderer Grund, dem Gesetzesmann Aharon untergelegt.	XII, 5 Glosse.	
Deut. I, 19—23.			XIII, 1—17a 21. 25. 26ac 32.	
XIII, 17b—19. 20b 22. 26bd 27—29		+ 20a 23—24		
30 ursprgl. in grösserem Zus. wie P. XIV, 5 ff.		+ 31—33.	im XIII, 26 „nach Qadesch“ falsch nach Deut I, 19 f.	XIV, 1a 2. 5—7 10. 26 bis 29. 34—36.
XIV, 1b 3—4. 8—9.			XV, 1—41.	in XV, 41 Zusatz „um Euch Elohim zu sein.“
11—25. mit DtER Erweiterungen!		30—33.	in XIV, 17. 19 u. a. Erweiterungen der Rede.	
XIV, 39—45.				
XVI, 1b 2a dazu schon früh als J_2: 2b 12—14 15b 25. 27b 28—30. 31b. 33a		3—7b 15a 23—24. 26. 27ad 32. 33b 34.	XVI, 1a 8—11 6—22 35	XVI, 7c harmonistischer Einschub wohl ursprünglich zu V 3.
Dathan u. Abiram Rubeniten: aufrührerisch gegen des Leviten Moses Gewalt.	Korach und Gemeinde aufrührerisch gegen die Heiligkeit der Leviten Mose und Aharon.		Korach und Genossen als Leviten eifersüchtig auf die Aharoniden!	
			XVII—XIX.Q.	
XX, 4—13.			XX, 1a 2. 3b 6.	in XX, 4 „Berg Hor“ aus P eingefügt.
14—21.			22—29 gegen Dt X, 6.	
XX, 1—3a XX, 4a 6—9. 10—11? 12—20. 21—31.	+ 4b um Grund für die folgende Strafe anzugeben, den J_1 nicht braucht.	XX, 3b falsche Einfügung aus Situation cXIV, 40.	XXI, 10—11?	
32—35	XXII, 2a 3b		XXII, 1.	

Zusätze unbekannter Herkunft. In Nu X, 33b „Weg von 3 Tagen“. Versehen aus 33a eingedrungen.

J_1.	J_2E.	DtER.	P.	PER.
XXII, 3a 4. 7—8.	5—6. 9—12.	35c ?		
13—19. 21a	20. 21b 36—40.			
22—35b 41 ?				
XXIII, 1—3. 5—8.	XXIII, 4.			
11—22. 23b bis26.				
XXIV, 1.	XXIV, 2—9a			
9b—14a	(8—9a der uralte J_1			
	Spruch wie XXIII, 22-24)			
	14b—24 wohl von			
25.	David gesagt, nicht			
XXV, 1—5.	messianisch ?		XXV, 6 bis	
			XXVII	
			XXVIII bis	
			XXX PR.	
			XXXI später	
			an dieser un-	
			glücklichen	
			Stelle einge-	
			schoben	
			(Wellh.)	
XXXII, 1b—2a			XXXII, 1a	das andere von
3—6.	16—17 E lässt anbieten,		28—30	PER sehr ver-
20—21. 22b	was in J_1 Mose		31—33.	ändert!
23—27	befiehlt!			in vv. 4. 5.
	34—42.			11. 12. 22. 27.
			XXXIII, 1—49	von PER zu-
				sammen-
				gestellt.
			50—56 Q mit	
			fremden Ele-	
			menten!	
			52—53 | aus	
			55—56 / Dt?	
			XXXIV, 1—	
			XXXVI, 12.	
				XXXVI, 13
				PER harmo-
				nisirend mit
		Deuteronomium		
		welches hier		
		schon von DtER einge-		
		schoben wird.		
		dann wieder		
		P:		
dann wieder: JE.			Deut: XXXIV,	
Deut. XXXIV, 1b—6			1a	
7b			7a	
10—12			8.	
			9.	

Zusätze unbekannter Herkunft: XXIII, 27—30 harmonistischer Zusatz chronistischer Sprache. XXXII, 7—15. Geschichtliche Parenthese eines Deuteronomisten.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Litteratur.

Theod. Nöldeke: in Sitzungsberichten der Berlin. Akadem. d. Wiss. 1882. S. 1175 ff.

„ „ in ZDMG. (1888) 42. S. 476 ff.

Eb. Nestle: in G.g.A. 1889, No. 4, S. 157.

„ „ in theolog. Studien aus Würtemberg. 1882. S. 243 ff.

G. Hoffmann: in G.A. 36. (1889/90). S. 18.

Herzogs PRE. III. Auflage B. 5 von Kittel: „Elohim".

Dietrich: Abhandlungen zur hebr. Grammatik. S. 45 u. a.

E. Meyer: Die Bildung des Plural. S. 20 ff.

Ewald: Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache. 8. Aufl. 1870. § 178.

Stade: Lehrbuch der hebr. Grammatik. 1879. I, § 324.

Ed. König: Histor. kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache. 2. Aufl. II, 2. § 263.

De Lagarde: Orientalia. II, 3. 9.

„ „ Mitteilungen. I, 94. II, 27.

Baethgen: Beiträge zur semit. Religionsgeschichte.

Kerber: Eigennamen. S. 84 ff.

Herm. Schultz: AT-Theologie. 5. Aufl. 1896. S. S. 82. 404.

Abraham Geiger: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. S. 279 ff.

Renan: Histoire du peuple d' Israel. I. S. 85 f.

Baudissin: Studien zur semit. Religionsgeschichte. 1. S. 55 ff.

Meyer: Geschichte des Altertums. S. 376.

Grau: Gottes Volk und sein Gesetz. S. S. 38 ff. 85 ff. 91 ff.

Smend: AT-Religionsgeschichte. 2. Aufl. 1899. S. 30 ff.

Rob. Smith: Lectures on the Religion of the Semites. 1889. I. 420.

Franz Delitzsch: Genesis. 5. Aufl. S. 48.

„ „ Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae. 1846.

Julius Popper: Der Ursprung des Monotheïsmus. S. 70 ff.

G. H. Dalman: Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte.

S. Mandelkern: veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaeïcae.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01020 9452